SEMINA VERBI

Serie monográfica sobre las religiones no cristianas

LA RELIGIOSIDAD MUSULMANA

Por
FELIX M. PAREJA

BIBLIOTECA DE AUTORES CRISTIANOS

La B. A. C.

La Biblioteca de Autores Cristianos reúne orgánicamente, en las diversas secciones que la integran, el principal acervo de la sabiduría cristiana perenne y seleccionados estudios de la investigación moderna. Al lado de las fuentes tradicionales del pensamiento cristiano ha ido incorporando obras fundamentales de teólogos y pensadores de nuestra época.

La BAC no es de escuela, de institución determinada, ni de un grupo particular. Es de todos y para todos y, atenta a los signos de la época, quiere servir de instrumento para canalizar la respuesta del pensamiento cristiano a los problemas de hoy.

Nuestra obra no es oficial ni de mecenazgo; descansa únicamente en la confianza, estímulo y apoyo de sus lectores. Es una comunidad moral de autores, editores y lectores. Antepone al provecho propio el servicio general. Por eso procura conjugar el criterio de mayor perfección con la máxima baratura. En esta línea de superación, la BAC ha ido mejorando sensiblemente tanto la calidad interna de sus textos como el cuidado tipográfico de sus ediciones.

La BAC está patrocinada por la Pontificia Universidad de Salamanca, que ayuda y asesora eficazmente a los editores. Se ve respaldada por centenares de juicios elogiosos en revistas científicas nacionales y extranjeras. Y se siente apoyada, finalmente, por el plebiscito significativo de millones de lectores cultos, que agotan copiosas ediciones.

La BAC ha rebasado ya la cifra de 8.850.000 volúmenes editados y en repetidas ocasiones ha recibido de la Santa Sede, y concretamente de los tres últimos Papas, palabras de bendición y aliento, que constituyen nuevo motivo para continuar la obra comenzada hace ya treinta y un años.

Abril 1975.

El pan de nuestra cultura cristiana

Pida toda clase de informes a

LA EDITORIAL CATOLICA, S. A.

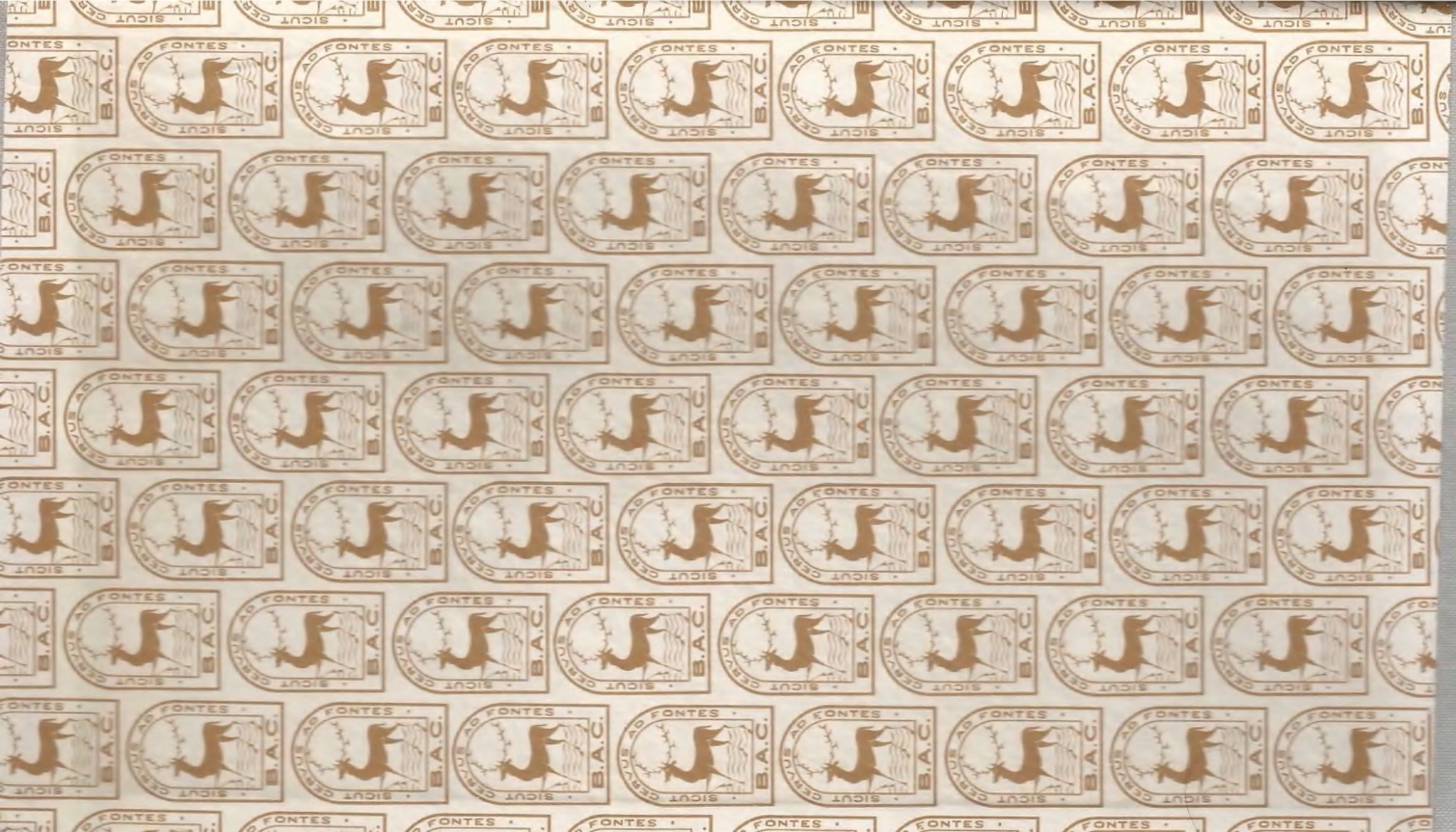
BIBLIOTECA DE AUTORES CRISTIANOS

MATEO INURRIA, 15 - Apartado 466 - MADRID (16)

F. M. P.

LA RELIGIOSIDAD MUSULMANA

B. A. C.


FONTES
B.A.C.
SICUT CERVUS AD FONTES

SICUT CERVUS AD FONTES
B.A.C.

LA RELIGIOSIDAD MUSULMANA

BIBLIOTECA
DE
AUTORES CRISTIANOS

Declarada de interés nacional

ESTA COLECCIÓN SE PUBLICA BAJO LOS AUSPICIOS Y ALTA DIRECCIÓN DE LA UNIVERSIDAD PONTIFICIA DE SALAMANCA

LA COMISIÓN DE DICHA PONTIFICIA UNIVERSIDAD ENCARGADA DE LA INMEDIATA RELACIÓN CON LA BAC ESTÁ INTEGRADA EN EL AÑO 1975 POR LOS SEÑORES SIGUIENTES:

PRESIDENTE:

Emmo. y Rvdmo. Sr. Dr. VICENTE ENRIQUE Y TARANCÓN, *Cardenal Arzobispo de Madrid-Alcalá y Gran Canciller de la Universidad Pontificia*

VICEPRESIDENTE: Ilmo. Sr. Dr. FERNANDO SEBASTIÁN AGUILAR, *Rector Magnífico*

VOCALES: Dr. ANTONIO ROUCO VARELA, *Vicerrector;* Dr. OLEGARIO GONZÁLEZ DE CARDEDAL, *Decano de la Facultad de Teología;* Dr. JULIO MANZANARES MARIJUÁN, *Decano de la Facultad de Derecho Canónico;* Dr. ALFONSO ORTEGA CARMONA, *Decano de la Facultad de Filosofía y Letras y Vicedecano de la Sección de Filología Bíblica Trilingüe;* Dr. MANUEL CAPELO MARTÍNEZ, *Decano de la Facultad de Ciencias Sociales;* Dr. SATURNINO ALVAREZ TURIENZO, *Vicedecano de la Sección de Filosofía;* Dr. CLAUDIO VILÁ PALÁ, *Vicedecano de la Sección de Pedagogía;* Dr. ENRIQUE FREIJO BALSEBRE, *Vicedecano de la Sección de Psicología.*

SECRETARIO: Dr. JUAN SÁNCHEZ SÁNCHEZ, *Catedrático de Derecho Canónico.*

LA EDITORIAL CATOLICA, S. A. — APARTADO 466
MADRID • MCMLXXV

SEMINA VERBI

Serie monográfica sobre las religiones no cristianas

LA RELIGIOSIDAD MUSULMANA

POR

FELIX M. PAREJA

M.A. (Cantab.), D.Litt. (Matr.)

BIBLIOTECA DE AUTORES CRISTIANOS

MADRID • MCMLXXV

© Biblioteca de Autores Cristianos, de La Editorial Católica, S. A.
Madrid 1975

Con censura eclesiástica

Depósito legal: BU-229. — 1975

ISBN 84-220-0715-0

Impreso en España. Printed in Spain

INDICE GENERAL

INTRODUCCION

Págs.

Arabia. — Mahoma en la Meca. — Mahoma en Medina. Semblanza moral 3

El Corán. — Contenido. — Formación y transmisión del texto. — Hermenéutica. — Inimitabilidad y autoridad. — Traducciones 18

PARTE PRIMERA

ISLAM "OFICIAL"

Nociones fundamentales. — Escuelas jurídicas. — Sentido especial de la ley musulmana. — Los cinco "pilares" del islam: profesión de fe, plegaria, limosna, ayuno, peregrinación. — La vida familiar. — La vida pública. — El Estado musulmán. — La guerra santa. — La personalidad. — El matrimonio. — Fundaciones pías. — Propiedad y obligaciones. — Preceptos penales 77

El dogma. — La fe y las obras. — Mu'tazilíes, otras escuelas. — Algazel. — Ibn Tümart. — Ibn Taymiyya. — Wahhabismo. — El contenido del *kalām.* — Tendencias dogmáticas modernas. — Ǧamāl al-Dīn al Afgānī. — Muḥammad 'Abduh. — *Salafiyya.* — Muṣṭafà al-Marāgī. — *Al-Manār.* — La propaganda en otros países. — El comunismo 115

Creencias populares. — Mahoma en la tradición: subida al cielo, milagros, privilegios, modelo de vida, intercesión, veneración. — Los santones. — Artes mágicas 174

Las sectas. — Ḥārigíes. — Šī'a. — 'Alī. — Imāmato. — Zaydíes. — Duodecimanos. — Ismā'ilíes. — Nuṣayríes. — Ahl-i ḥaqq. — Šayḫíes. — Aḥmadiyya 213

PARTE SEGUNDA

LA VIDA INTERIOR

Págs.

Ascetismo. — Ḥasan al-Baṣrī. — Rābi'a al-'Adawiyya. — Rabāḥ b. 'Amr. — Abū Sulaymān al-Dārānī. — Aḥmad b. Abī 'l-Ḥawwārī. — Aḥmad b. 'Āṣim al-Anṭakī. — Ibrāhīm b. Adham. — 'Alī Šaqīq al-Balḫī. — Ḥātim al-Aṣamm. — 'Abd Allāh b. Al-Mubārak. — Fuḍayl b. 'Iyāḍ. — Bakr b. Ḫunays al-Kūfī. — Manṣūr b. 'Ammār. — Bišr al-Ḥāriṭ 259

Sufismo. — Etapas de la vía. — Participación humana. — *Tawakkul, ṣabr, makr Allāh.* — Estados místicos. — *Fanā', baqā', tawḥīd.* Unión. Modo de vida. — Iniciación. — Cenobios. — *Malāmatyya.* — Diferencias con el islam "oficial" 289

Los grandes maestros. — Ḏū 'l-Nūn al-Miṣrī. — Al-Muḥāsibī. — Aḥmad b. al-'Arabī. — Ibn Karrām. — Yaḥyà al-Rāzī. — Abū Yazīd al-Bisṭāmī. — Sahl al-Tustārī. — Abū Sa'īd Aḥmad al-Ḫarrāz. — Abū 'Abd Allāh al-Tirmiḏī. — Aḥmad al-Nūrī. — 'Amr b. 'Uṯmān al-Makkī. — Al-Ǧunayd. — Ḥusayn b. Manṣur al-Ḥallāǧ. — Muḥammad b. Masarra. — 'Abd al-Ǧabbār al-Niffarī. — Abū Naṣr al-Sarrāǧ. — Abū Baker al-Kalabādī. — Abū 'Abd al-Raḥmān al-Sulamī. — Ibn Sīnā. — Abū Nu'aym al-Iṣfahānī. — Abū Sa'īd b. Abī 'l-Ḫayr. — Abū 'l-Qāsim al-Qusayrī. — Abū 'l-Ḥasan al-Ḥuǧwirī. — 'Abd Allāh al-Anṣārī. — Abū Ḥāmid al-Gazzālī. — Ibn al-'Arīf. — Abū 'l-Maǧdūd Sanā'ī. — Šihāb al-Dīn al-Suhrawardī. — Farīd al-Dīn 'Aṭṭār. — Abū Ḥafṣ al-Suhrawardī. — 'Umar b. al-Fāriḍ. — Ibn 'Arabī. — Ǧalāl al-Dīn Rūmī 346

Ṭarīqa. — Jerarquía. — Cenobios. — Iniciación. — Prácticas rituales. — *Qadiriyya.* — *Rifā'iyya.* — *Šāḏiliyya.* — Abū 'l-Ḥasan al-Šāḏilī. — Ibn 'Aṭā' Allāh. — Ibn 'Abbād al-Rundī. — *Qalandariyya.* — *Badawiyya.* — *Mawlawiyya.* — *Bektāšiyya.* — *Tiǧāniyya.* — *Sanūsiyya.* — Muridismo 408

La religiosidad en las literaturas islámicas 436

Los últimos tiempos. — 'Abd al-Wahhāb al-Ša'rānī. — Mawlānā Muḥammad Iliyās. — Al-'Alawī 456

Conclusión 467

SEMINA VERBI

VOLÚMENES PUBLICADOS

La expresión de lo divino en las religiones no cristianas (V. HERNÁNDEZ CATALÁ).

La mística del budismo (J. LÓPEZ-GAY).

La religiosidad musulmana (F. M. PAREJA).

PRELIMINAR

AMISTOSAS instancias me llevan a ofrecer al lector no especializado en temas islámicos lo que he ido recogiendo de lo mucho que se ha escrito sobre religiosidad musulmana, tanto en sus manifestaciones externas como en lo que se puede rastrear de la vida interior, ya que el factor humano es el mismo para todas las religiones.

En las naciones tenidas por más adelantadas, puede decirse del islam algo semejante a lo que se ha dicho de los grandes clásicos: muchos son los que de ellos hablan, pocos los que los han leído. No es infrecuente oír a personas cultas hablar de "árabes", cuando de lo que dicen se deduce que se refieren a "musulmanes". Cierto que la gran mayoría de la raza árabe son musulmanes, por lo menos en las estadísticas: pero "árabe" es nombre de raza, no de religión. Hay también árabes que son cristianos, y aun judíos.

Perfilando un poco más, podría también corregirse a los que dicen "mahometismo" en vez de "islamismo", y "mahometanos" en vez de "muslimes" o "musulmanes". Tales términos han sido introducidos por autores occidentales, y, aunque tienen su explicación, no tienen su justificación según criterios musulmanes.

Islām *significa en árabe "sumisión". En nuestro caso, a la voluntad de Allāh. Es el nombre que con toda propiedad se aplica a la religión predicada por Mahoma. De la misma raíz verbal que la palabra* islām *se derivan las denominaciones de "muslim" o de "musulmán" con que legítimamente se designa a los secuaces del islam. No les place a los muslimes ser llamados de otro modo, porque de "mahometismo" o "mahometano" podría implicarse que fue Mahoma el fundador de su religión, cosa que de ningún modo admiten.*

Tres son las grandes religiones monoteístas, las tres nacidas en Oriente Próximo y entre semitas: judaísmo, cristianismo, islam. Mantienen los musulmanes que la suya es no sólo la última, sino que contiene las revelaciones de las dos que le precedieron y que las confirma en lo que coinciden. Explican las divergencias diciendo que judíos y cristianos adulteraron la revelación original.

De la lectura de las páginas que siguen podrá el lector sacar ideas generales sobre el tema propuesto y las podrá ampliar acudiendo a las obras citadas en la bibliografía, limitada a lenguas europeas y dada por orden alfabético de autores.

BIBLIOGRAFIA

Obras generales:

Encyclopédie de l'Islam (Leiden 1913-1938). Ed. alemana, francesa, inglesa. 4 vols. con suplementos. Una nueva edición en francés e inglés, iniciada en 1960, se halla bastante adelantada.

Handwörterbuch des Islam, y su traducción, *Shorter Encyclopaedia of Islam* (Leiden 1941), reúnen los artículos de la *Encyclopédie de l'Islam* que más atañen al aspecto religioso.

Annuaire du monde musulman statistique, historique, social et économique, por L. MASSIGNON, 4.ª ed. (Paris 1955).

Islamología, por F. M. PAREJA (ed. italiana, Roma, 1951; ed. española, Madrid 1952-54, 2 vols; ed. francesa, Beyrut 1957-63; ed. inglesa en preparación).

Aspects intérieurs de l'Islam, por J. M. ABD EL JALIL (Paris 1949).

The Spirit of Islam, por S. AMEER ALÍ (London 1949).

Geschichte der herschenden Ideen des Islam, por A. v. KREMER (Leipzig 1868).

Mahoma:

BELL, R., *The origin of Islam in its Christian environment* (Edinburgh 1925).

BUHL, F., *Muhammeds Liv* (Köbenhavn 1903); trad. alemana *Das Leben Muhammeds* (Leipzig 1930).

ANDRAE, T., *Muhammed* (Stockholm 1930) (trad. alemana, Göttingen 1932, trad. española, Madrid 1933; trad. italiana, Bari 1934; trad. inglesa, London 1936; trad. francesa, París 1945). — *Der Ursprung des Islams und das Cristentum* (Uppsala 1926).

NALLINO, C. A., *Vita di Maometto* (Roma 1946).

Estas son las mejores obras sobre el tema. Hay otras muchas en que pueden hallarse datos menos seguros. De las fundadas en la tradición se da cuenta más adelante.

El Corán:

La mejor edición árabe es la llamada del rey Fu'ad, (El Cairo 1924); ha tenido muchas reediciones. En casi todas las lenguas europeas hay traducciones del Corán. Cualquiera de ellas puede dar idea general del contenido del Corán, pero ninguna puede servir para un estudio serio si no se puede acudir directamente al texto árabe. Las más recomendables son:

VERNET, J., *El Corán. Traducción, introducción y notas* (Barcelona 1963).
BAUSANI, A., *Il Corano. Introduzione, traduzione e commento* (Firenze 1954).
BELL, R., *The Qur'ān translated with a critical arrangement of the surahs* (Edinburgh 1937-39), 2 vols.
BLACHÈRE, R., *Le Coran* (Paris 1949-51), 2 vols.
PARET, R., *Der Koran* (Stuttgart 1966).
Obra capital para profundizar en el estudio del Corán es: NÖLDEKE, TH., *Geschichte des Qorāns* (Göttingen 1860); 2. Aufl., I. Teil: *Über den Ursprung des Qorāns*, bearb. von F. SCHWALLY; II. Teil: *Die Sammlung des Qorāns*, bearb. von F. SCHWALLY; III. Teil: *Die Geschichte des Qorāntextes*, bearb. von G. BERGSTRÄSSER u. O. PRETZL (Leipzig 1909, 1919, 1938).

Primera parte:

ADAMS, C. C., *Islam and Modernism in Egypt. A Study of the Reform Movement inaugurated by Muhammad 'Abduh* (London 1933).
ASÍN PALACIOS, M., *Los caracteres y la conducta. Tratado de moral práctica por Abenhazam de Córdoba* (Madrid 1916)
— *Algazel. Dogmática, moral, ascética* (Zaragoza 1901).
— *El justo medio en la creencia* (Madrid 1929).
— *Abenhazam de Córdoba y su historia crítica de las ideas religiosas* (Madrid 1927-29), 5 vols.
BOUSQUET, G. H., *Les grandes pratiques rituelles de l'Islam* (Paris 1949).
BOURON, N., *Les Druzes* (Paris 1930).
BUSSI, E., *Principi di diritto musulmano* (Milano 1943).
CHARLES, R., *Le droit musulman* (Paris 1956).
CHOL, I., *The Yazidis, past and present* (Beyrut 1934).
DEMOMBYNES, M. G., *Le pèlerinage à la Mecque* (Paris 1923).
DIFFELEN, R. W. VAN, *De leer de Wahhabiten* (Leiden 1927).
DONALDSON, D. M., *The Shi'ite Religion* (London 1933).
GARDET, L., & ANAWATI, G., *Introduction à la théologie musulmane* (Paris 1948).
GIBB, H. A. R., *Modern trends in Islam* (Chicago 1945).
GOLDZIHER, I., *Le dogme et la loi de l'Islam* (Paris 1920).
HOLLISTER, J. F., *The Shi'a of India* (London 1953).
IVANOW, V., *A creed of the Fatimids* (Bombay 1936).
— *Studies in early Persian Ismailism* (Leiden-Bombay 1948).
— *Brief survey of the evolution of Ismailism* (London 1952).
KREMER, A. VON, *Geschichte der herschenden Ideen des Islams* (Leipzig 1868).
LAOUST, H., *Les schismes dans l'Islam* (Paris 1965).
LÓPEZ ORTIZ, J., *Derecho musulmán* (Barcelona 1932).
MCPHERSON, J. W., *The moulids of Egypt* (El Cairo 1941).
MILLIOT, L., *Introduction à l'étude du droit musulman* (Paris 1953).
MINORSKY, V., *Notes sur la secte des Ahlé-Haqq* (Paris 1922).
MUHAMMAD 'ABDUH, *Risālat al-tawhīd* (El Cairo 1920; trad. francesa, París 1925).

PESLE, O., *La femme musulmane dans le droit, la religion et les moeurs* (Rabat 1946).
SANTILLANA, D., *Istituzioni di diritto musulmano* (Roma 1926-43), 2 vols.
SCHACHT, J., *The Origins of Muhammadan Jurisprudence* (Oxford 1950).
— *An Introduction to Islamic Law* (Oxford 1964).
STROTHMANN, R., *Kultus der Zaiditen* (Strassburgh 1912).
WENSINCK, A. J., *The Muslim Creed, its genesis and historical development* (Cambridge 1932).
— *La pensée de Ghazzâlî* (Paris 1940).

Segunda parte:

ABUN-NASR, J. M., *The Tijaniyya. A Sufi Order in the modern World.*
ANAWATI, G., & GARDET, L., *Mistica islamica* (Torino 1960).
ANDRAE, T., *I Myrten trädgarden* (Stockholm 1947) (trad. alemana, *Islamische Mystiker*, Stuttgart 1960).
ANDRÉ, P. J., *L'Islam noir. Contribution à l'étude des confréries religieuses en Afrique occidentale* (Paris 1924).
— *Contribution à l'étude des confréries religieuses musulmanes* (Alger 1956).
ARBERRY, A. J., *Sufism, an account of the mystics of Islam* (London 1950) (trad. francesa, *Le Soufisme*, Paris 1952).
— *The mystical poems of Ibn al-Fārid* (London 1952).
ASÍN PALACIOS, M., *Abenmasarra y su escuela* (Madrid 1914);
— *El místico murciano Ibn 'Arabī* (Madrid 1925-28).
— *El místico Abulabbás Benalarif de Almería y su "Mahasin al-Machalis"* (Madrid 1931).
— *El Islam cristianizado. Estudio del sufismo a través de las obras de abenarabi de Murcia* (Madrid 1931).
— *Vidas de santones andaluces. La "Epístola de la Santidad" de Ibn 'Arabī de Murcia* (Madrid 1933).
— *La espiritualidad de Algazel y su sentido cristiano* (Madrid 1934-41), 4 vols.
BROWN, P. J., *The Darvishes or Oriental Spiritualism* (London 1968).
BRUNEL, R., *Essai sur la confrérie religieuse des 'Aîssâoûa au Maroc* (Paris 1926).
— *Le monachisme errant dans l'Islam* (Paris 1955).
BUYS, W. R. VAN BRAKELL, *Gestalten uit de Perzische Mystiek* (Deventer, s. d.).
LE CHATELIER, A., *Les confréries religieuses au Hedjaz* (Paris 1889).
DEPONT, O., & COPPOLANI, X., *Les confréries religieuses musulmanes* (Alger 1897).
DERMENGHEM, E., *Vies de saints musulmans* (Alger, s. d.).
— *La vie de Mahomet* (Paris, 2.ª ed. 1950; trad. española, Barcelona 1942).
— *Le culte des saints dans l'Islam maghrebin* (Paris 1954).
— *Mahomet et la tradition islamique* (Paris 1957).
DONAL B. CRUISE O'BRIEN, *Saints and politicians. Essays in the organisation of a Senegalese peasant society* (Cambridge 1975).

DUVEYRIER, H., *La confrérie religieuse de ... es Senoussi* (Roma 1918).
FIELD, C., *Mystics and Saints of Islam* (London 1910).
GUILLAUME, A., *The Life of Mohammed* (London 1955). (Es la traducción de la crónica de Ibn Ishāq).
HAMDULLAH, M., *Le prophète de l'Islam* (Paris 1959), 2 vols.
AL-KALĀBĀDHĪ, *Kitāb al-ta'arruf li-madhhab ahl al-taṣawwuf.* Trad. inglesa de A. J. ARBERRY (Cambridge 1935).
KLAPSTEIN, P., *Vier turkestanische Heiliger. Ein Beitrag zum Verstandnis der islamischen Mystik* (Berlín 1914).
AL-KUSCHAIRI, *Darstellung des Sufitums. Mit Uebersetzungsbeilage und Indices* por R. HARTMANN (Berlin 1914).
LINGS, M., *A Moslem Saint of the XXth century. Aḥmad al-'Alawī* (London 1971).
MARTY, P., *Etudes sur l'Islam maure* (Paris 1916).
MASSIGNON, L., *La Passion d'al-Hosayn-Ibn-Mansour-al-Hallaj* (Paris 1922).
— *Recueil de textes inédits concernant l'histoire de la mystique en pays d'Islam* (Paris 1929).
— *Le Dîwân d'al-Hallaj* (Paris 1955).
MORENO, M. M., *Mistica musulmana e mistica indiana* (Roma 1946).
— *Antologia della mistica arabo-persiana* (Bari 1951).
MUÑOZ SENDINO, J., *La Escala de Mahoma* (Madrid 1949).
NICHOLSON, R. A., *A Translation of the Kashfu 'l-Majúb ... the oldest manual of Sufism* (London 1911, re-edited 1959).
— *The Mathnawi of Jalálu'ddin Rúmi,* 8 vols. (London 1925-40).
— *The Mystics of Islam* (London 1970).
AL-NIFFARĪ, *The Mawákif and Mukhátabát.* Ed. transl. comm. por A. J. ARBERRY (London 1935).
NWYIA, P., *Ibn 'Abbād de Ronda* (Beyrut 1961).
— *Exégèse coranique et mystique musulmane* (Beyrut 1970).
— *Ibn 'Aṭā' Allāh et la naissance de la confrérie šāḏilite* (Beyrut 1972).
PEDERSEN, J., *Mystik (Muhammedansk). En sammling texter oversat og forklaret* (Köbenhavn 1923).
PETIT, L., *Les Confréries musulmanes,* 3.ª ed. (Paris 1902).
PRITCHARD, *E., The Sanusi of Cyrenaica* (Oxford 1949).
REINERT, B., *Die Lehre von tawakkul in der klasischen Sufik* (Berlin 1968).
RINN, L., *Marabouts et khouan* (Alger 1885).
SMITH, M., *Rabi'a the Mystic and her fellow saints in Islam* (Cambridge 1928).
— *Early Mysticism in the Near and Middle East* (London 1930).
— *The sufi path of love* (London 1955).
SUHRAWARDI, *Three treatises on mysticism,* ed., transl. por O. SPIES & S. K. KHATAK (Delhi-Stuttgart 1935).
TRIMINGHAM, J. S., *The Sufi Orders in Islam* (London 1971).
WATT, M., *Muhammad at Mecca* (Oxford 1953).
— *Muhammad at Medina* (Oxford 1956).
WIDENGREN, G., *Muhammad the Apostle of God and his Ascension* (Uppsala 1955).

LA RELIGIOSIDAD MUSULMANA

INTRODUCCION. MAHOMA. EL CORAN

Se ha llamado al islam "religión del desierto". Si se toma un mapa pluviométrico, se verá que la zona isométrica de cincuenta centímetros de precipitación anual corresponde casi exactamente a los límites del bloque compacto de países musulmanes. Partiendo de Dakar, en la costa occidental de Africa, el límite de esta zona pluviométrica lo da una línea casi recta que llega hasta la entrada sur del mar Rojo, y torciendo hacia el sur, para englobar la península somalí, sube en seguida para rodear en India la cuenca del Indo. Por el norte, la línea de demarcación corre a lo largo del litoral mediterráneo africano, incluyendo Asia Menor y Asia central.

Se trata de curiosas coincidencias que no inducirán a nadie a establecer seriamente una relación entre los valores medios de precipitación acuosa anual y las creencias religiosas de países determinados, pero esa coincidencia, notada por muchos, ha permitido que se pueda hablar de "paisaje islámico", sin que valga la contrapartida de "paisaje cristiano" con referencia a la zona templada al norte de esas tierras del islam.

Las vastas regiones del *habitat* islámico presentan un carácter muy vario: altas mesetas, cadenas montañosas, desiertos y estepas, pero todo estrechamente dependiente del régimen lluvioso. El cultivo intensivo es sólo posible en determinadas regiones, relativamente poco extensas, que pueden ser descritas como "zonas de cultura de oasis". En las vastas extensiones casi sin cultivo han hallado su vida durante siglos los nómadas, y la fertilidad de las tierras cultivables ha permitido las aglomeracio-

nes urbanas, en algunas de las cuales han florecido antiquísimas civilizaciones.

La península arábiga se presenta como un inmenso rectángulo interpuesto a lo largo de sus lados mayores entre el mar Rojo y el golfo Pérsico. El lado del sur se baña en el océano Indico. El del norte carece de fronteras naturales. Partiendo de norte a sur se hallan marcadas tres zonas: occidental, central, oriental. La occidental está caracterizada por una cadena montañosa, al-Ḥiğāz, "la barrera", paralela al mar Rojo, del que la separa una estrecha franja de costa llamada al-Tihāma. La zona central es la alta meseta de Neğd que desde la cadena del Ḥiğāz desciende en suave declive hasta la tercera zona, la de tierras bajas litorales del golfo Pérsico. Al sur del Neğd está la región de Yamāma, y la de Yemén a la entrada del mar Rojo. Más a oriente el Ḥaḍramawt, de altos montes, la península de Oman, a la entrada del golfo Pérsico, y, como obstáculo infranqueable entre estas regiones meridionales, el vasto y temeroso desierto del "cuartel vacío", el Rub' al-Ḫālī.

Es en la región de al-Ḥiğāz donde se desarrollan los hechos que dan lugar al nacimiento del islam. Eran allí, a fines del siglo v de nuestra era, centros principales de población Yaṯrib, la Meca y Ṭā'if. Había otros menos importantes en algunos puntos de la costa y en los oasis de Ḫaybar, Tabūk y Taymā', al norte de Yaṯrib. Merodeando en torno a los centros sedentarios y trashumando por las áridas estepas y arenosos desiertos, en busca constante de míseros pastos y raros puntos de agua, iban los beduinos, los hijos del desierto, en lucha constante con los que no eran de su tribu. Pastoreo, caza, ataques a caravanas y a tribus rivales era su vida ordinaria dentro del círculo de la familia y de la tribu.

En punto a religión, nómadas y sedentarios veneraban los cuerpos celestes, profesaban un grosero fetichismo, tenían vaga idea de la sobrevivencia del alma, a la que identificaban con el espíritu vital. El culto de betilos, piedras informes en las que se creía habitaba una divinidad, era general. En ciertos meses, declarados sacros, se acudía en masa a los lugares de culto y se celebraban fiestas y ferias. No sólo los santuarios, sino también sus aledaños eran tenidos por lugar sagrado, y no se permitía derramamiento de sangre ni en tales lugares ni durante los meses sacros. Famoso entre todos esos lugares

era la Ka'ba, en la Meca, donde, además de varias divinidades, como Hubal, al-Lāt, al-'Uzzà, al-Manāt, se veneraba la famosa Piedra Negra, empotrada en uno de los muros de la Ka'ba.

Algunos judíos y cristianos se habían infiltrado entre la gran masa politeísta. Los cristianos se hallaban sobre todo en Naǧrān, al sur de la Meca; y los judíos, en los oasis al norte de Yaṯrib. Había también algunos autóctonos, llamados *ḥanīf*, que sin ser judíos ni cristianos profesaban el monoteísmo. De las antiguas culturas y reinos, al norte, en Petra, y al sur, en Yemén, quedaba sólo el recuerdo. Los sedentarios vivían de la agricultura y del comercio. El tráfico de caravanas, que desde el sur de Arabia, además de los preciados productos de Yemén, mirra e incienso, traían con destino a Occidente, valiosas mercancías orientales llegadas por mar a los puertos del sur de Arabia, daba vida a centros de importancia, como la Meca, situados sobre la ruta. En la Meca, la tribu de Qurayš dominaba en la oligarquía tribal de la ciudad, controlaba las ganancias del comercio caravanero y tenía a su cargo la conservación de la Ka'ba con su panteón de divinidades.

En este ambiente y hacia el año 570 de nuestra era, fecha generalmente admitida, nace Mahoma en la Meca, hijo póstumo por parte de padre. Todavía niño, según la tradición, pierde también a su madre y queda entonces al cuidado de la familia, primeramente de su abuelo, y luego su tío Abū Ṭālib. La familia es la tribu de Qurayš, pero de la rama de los *banū* Hāšim, de menor importancia entre los oligarcas mecanos. A los veinte años, según la tradición, entra al servicio de la viuda de un rico mercader, llamada Ḫadīǧa, ya de cierta edad. Se encarga de sus negocios, en el curso de los cuales hace algunos viajes más allá de la frontera bizantina, hasta Siria, y por fin se casa con ella cuando, siempre según la tradición, frisaba Mahoma en los cuarenta.

Con ello Mahoma es ya hombre de pro entre sus conciudadanos, sin preocupaciones materiales, en hogar monógamo y tranquilo. Es entonces cuando Mahoma entra en un período de evolución religiosa. Nada sabemos sobre el previo proceso interior. Como consecuencia, Mahoma abandona el paganismo y se presenta como enviado de Allāh.

Lo que sobre el caso nos dicen las fuentes árabes es que Mahoma solía retirarse al monte Ḥirā', no lejos de la Meca, según costumbre pagana de su tribu. Durante su retiro en el monte, mientras duerme, llega un ángel, identificado luego con Gabriel, trayendo una pieza de brocado con algo escrito en ella y le dice: *¡Iqrā!* "¡lee!" o "¡recita!" Pregunta Mahoma qué es lo que ha de recitar, y el ángel le aprieta tan fuerte que Mahoma cree que se muere. Luego el ángel le suelta y repite el mandato: "¡lee!", y vuelve a apretarle. Esto se repite tres veces. A la tercera vuelve Mahoma a preguntarle: ¿Qué es lo que he de recitar? Y el ángel le dice: "Recita: En nombre de tu Señor que ha creado. Ha creado al hombre de un grumo de sangre. ¡Recita! Tu Señor es el generosísimo, el que ha enseñado el uso del cálamo. Ha enseñado al hombre lo que no sabía" [1]. Mahoma lo recita, y el ángel se aparta de él. Entonces Mahoma despierta de su sueño, y le parece que estas palabras quedan impresas en su corazón. Pero se aflige, porque Mahoma detestaba a los poetas y a los posesos y teme que le suceda a él algo parecido. Piensa, pues, en ir a despeñarse desde lo alto del monte. Mientras va subiendo, oye una voz que de lo alto le dice: "¡Mahoma!, eres el enviado de Allāh, y yo soy Gabriel. Alza Mahoma la vista y ve a Gabriel en forma humana, con los pies en el horizonte, que le dice: "¡Mahoma!, eres el enviado de Allāh, y yo soy Gabriel". Queda Mahoma inmóvil, mirándole. Luego quiere apartar la vista de él, pero a cualquier parte que la dirige sigue viéndole como antes. Entretanto, inquieta por su tardanza, su esposa Ḫadīǧa envía mensajeros a buscarle, pero no le hallan. Por fin llega Mahoma y dice a su mujer: "¡Ay de mí! ¡o soy poeta, o poseso!" Y le refiere lo sucedido. Su mujer le consuela y va a ver a su primo Waraqa b. Nawfal, que era monoteísta, otros dicen que cristiano, o simplemente *ḥanīf*, y le refiere lo que Mahoma ha visto y oído. Waraqa se alegra y le dice: "Si es como dices, Mahoma será el profeta de este pueblo". Con esto Ḫadīǧa vuelve a su casa y calma a Mahoma.

Así se describe el primero de los trances que luego se repiten en la vida de Mahoma y que se conmemora en el calendario musulmán con el nombre de *laylat al qadr*, la noche *del decreto divino*, del 26 al 27 del mes lunar

1. Estas son las cinco primeras aleyas o versos de la *sūra*, azora, 96.

de Ramadán. Las relaciones tradicionales coinciden en los detalles exteriores de estos trances de Mahoma. A veces caía al suelo sin sentido, como ebrio, sudando aun en tiempo frío; había que cubrirle y abrigarle, y se le enrojecía la cara como si le hubiera asaltado alta fiebre. Esto hacía decir a sus adversarios que estaba poseído por los *ğinn*, genios. En relación con esas tradiciones pueden ponerse algunos pasajes coránicos, como la azora 53/2ss [2].

> Vuestro compañero no yerra ni habla por pasión o capricho. Esto no es sino una revelación comunicada que le enseñó uno de poderosa fuerza, sagaz, balanceándose en alto sobre el más elevado horizonte. Luego se acercó y se mantuvo a distancia de uno o dos tiros de arco, o más cerca. Entonces inspiró a su siervo lo que le inspiró. El corazón no miente sobre lo que vio. ¿Es que vais a discutir lo que él vio?

Y en la azora 81/22:

> Vuestro compañero no está loco. Lo vio en el claro horizonte.

Mahoma declara que estas inspiraciones son pasajes de un libro celeste, *umm al-kitāb*, la "madre del libro", custodiado cabe Allāh. Es escrito bien guardado que sólo los puros pueden tocar, escrito sobre una tabla bien guardada, o sobre pergamino, o sobre páginas preciosas, por mano de nobles escribas. Y de este libro celeste se revelan a Mahoma pasajes en árabe puro para que los suyos puedan comprenderlos. Nada se comunica a Mahoma que no haya ya sido comunicado antes a los profetas que le han precedido. Por eso Mahoma designa a judíos y cristianos con el nombre de "la gente del libro", es decir, poseedores de un libro revelado, y por esto también, al principio, y mientras no se ha dado cuenta de las divergencias, Mahoma apela al testimonio de judíos y de cristianos para confirmar su doctrina.

Como consecuencia de estos trances, Mahoma se siente llamado a procurar la elevación moral y religiosa de

2. Las citas coránicas se refieren a la edición de Flügel y a la de El Cairo, pubicada por iniciativa de Fu'ād I. Como la numeración de los versos no es siempre la misma en ambas ediciones, cuando no coinciden, se pone entre paréntesis el número del verso en la edición cairina. Recuérdese que el número de cada verso se halla al principio del mismo en la edición de Flügel, y al final del verso en la de El Cairo.

sus paisanos. Nada autoriza a dudar de la sinceridad de su decisión. Persuadido, no le fue difícil persuadir a otros. Esto es presupuesto necesario para explicar su predicación en la Meca.

A los principios Mahoma no piensa en fundar nueva religión. Se presenta como *nadīr*, monitor, el primero enviado a su pueblo para exhortar a sus paisanos a que renuncien a una vida fácil y piensen en la inminencia del juicio inevitable, que describe con imágenes poderosas y designa con varios nombres, como "la hora", "el día", "la penosa jornada", el "día de la amargura". Hay que temer la severidad de Allāh, omnipotente juez, creador del mundo y de sus maravillas, de cuya jurisdicción nadie puede escapar.

Entre los primeros conversos enumera la tradición a la misma Ḫadīǧa, a su primo 'Alī y a Abū Bakr, su futuro suegro. Pero su tío y protector, Abū Ṭālib, nunca quiso aceptar el islam.

Es verosímil que al principio la gente de la Meca no tomara muy en serio el evidente cambio en la vida de Mahoma. Las exhibiciones de los *kāhin*, adivinos; los delirios de los *maǧnūn*, posesos; los discurso de los *šā'ir*, poetas, no eran novedad en la Meca. Los mecanos notaron las semejanzas, tan temidas por el mismo Mahoma, entre los estados de éste y los de los *maǧnūn*, y entre sus discursos y los de los poetas, y comentaban que Mahoma comprometiera de este modo su honrosa situación en la Meca. En el Corán se responde con indignación a las pullas que sobre ello se permitían los mecanos.

Tras las admoniciones escatológicas, Mahoma presentó la tesis del monoteísmo contra la idolatría reinante. La fe en Allāh, único, es el primer deber del creyente, y a éste se añade el de la oración y el de socorrer a viudas y huérfanos. La tenacidad de Mahoma y el influjo que iba ganando entre las clases menos pudientes empezaron a alarmar a los dirigentes de la Meca. Probablemente indiferentes en lo tocante a doctrina religiosa, temían aspiraciones de reforma social y de hegemonía política; además, su instinto de avisados mercaderes les hacía prever que el descrédito de los ídolos venerados en la Ka'ba iba a redundar en perjuicio de sus intereses. Era menester el remedio.

La rígida costumbre tribal exigía que todo atentado contra un miembro de la tribu uniera solidariamente a

todos los demás. No se podía, pues, tocar a la persona de Mahoma sin riesgo de provocar un conflicto funesto. La única vía abierta era la de combatir con métodos parlamentarios. De esta lucha, prolongada durante años, tenemos un eco fiel en el Corán. El arma principal de los mecanos fue el ridículo y el absurdo: "si al menos Allāh hubiera enviado un ángel para advertirles...; pero ¿es que hay que fiarse del primero que se presente como profeta y que come y bebe y pasea por el mercado? ¿Es que hay algo más absurdo que la idea de la resurrección? ¿Es que vamos a ver cómo huesos secos se recubren de nuevo de su carne para resucitar?" Se provocaba a Mahoma a que hiciera milagros, a precisar la fecha del día fatal que nunca llegaba. Había que dejar a Mahoma con sus locuras: era un embrujado, un poseso, un poeta.

Mahoma replicaba que, aunque hubiera obrado milagros, no le hubieran creído. El verdadero milagro era el hecho y el modo de su inspiración. Allāh se reservaba la fecha del día fatal. En cuanto a la resurrección y a la posibilidad de renovación de la vida, bastaba pensar en la potencia creadora de Allāh y considerar el maravilloso proceso con que la vida se reproduce en el mundo. En sus ataques contra la idolatría, Mahoma se burla de la incapacidad de los ídolos para ayudar a sus devotos y dice que, si hubiera otros dioses además de Allāh, ya se hubieran conjurado contra el Señor del Trono, y el resultado hubiera sido el caos en el cielo y en la tierra. Con las descripciones de los terribles castigos infligidos a pueblos impíos que no habían creído a los enviados de Allāh, quemaba Mahoma sus últimos cartuchos. En toda esta controversia, Mahoma había llevado la ventaja que da la convicción, frente a los motivos utilitarios invocados por sus antagonistas, pero sus razonamientos nada pudieron contra la sólida muralla de intereses apoyados por inmemorial costumbre.

Había un frente de combate en que los mecanos llevaban la ventaja: casi todos los secuaces de Mahoma eran de baja extracción, esclavos, jornaleros, clientes, y los dirigentes mecanos ejercieron sobre ellos una presión moral para provocar defecciones y obstaculizar nuevas adhesiones. Es posible que la tradición exagere algo lo que se refiere a las persecuciones, pero el Corán da indicios de que las hubo y de que se impedía a los creyentes darse a la oración. En este período coloca la tradición la

conversión de Omar, hombre de pro en la Meca, que, habiendo sido duro enemigo de Mahoma, se hizo uno de sus firmes defensores y fue el segundo califa.

La muerte de Ḫadīğa y de Abū Ṭālib privaba a Mahoma de buenos protectores. Con ello se hacía más precaria su posición en la Meca y se crecían sus adversarios. El estilo de las azoras de este tiempo parece indicar la desolación de Mahoma. La décima, una de las últimas de la Meca, termina con estas palabras:

> En cuanto a ti, sigue lo que se te ha revelado, sé paciente hasta que Allāh juzgue. El es el mejor de los jueces.

Mahoma continuaba firme en no abandonar la empresa comenzada. Podía continuarla en otra parte, y así se decide a su primera *hiğra*, hégira. Tal resolución, el hecho de abandonar a los suyos y emigrar, implicaba entre los árabes de entonces la renuncia a toda ulterior garantía de protección. En cierto modo podría compararse a renunciar a la nacionalidad. Esta primera salida no prosperó. Mahoma se dirigió a la no lejana poblacion de Ṭā'if, pero fue acogido con tales muestras de hostilidad, que tuvo que volverse. Pero no podía regresar, sin más, a la Meca. Necesitaba hallar un nuevo protector. Por fin tuvo un salvoconducto, unido quizás a la advertencia de estarse quieto.

Quieto no se estuvo, pero al parecer cambió de táctica. Se hizo más prudente y se puso a buscar adeptos fuera de la Meca, entre los visitantes que acudían a ferias y mercados. Y así sucedió que topó con un grupo de los *banū* Ḫazrağ, de Yaṯrib, en los cuales halló gente bien dispuesta. En Yaṯrib, la futura Medina, convivían entonces las tribus judías o prosélitos de los *banū* Naḍīr, *banū* Qurayẓa y *banū* Qaynuqā', con las tribus árabes de los *banū* Ḫazrağ y *banū* Aws. Los árabes habían sometido a los judíos y luego nació entre ellos la rivalidad, con la población dividida en bandos. El derramamiento de sangre, la anarquía, la falta de seguridad pesaban sobre la población, deseosa de hallar un árbitro que restaurara la paz. La doctrina de Mahoma no debía de traer grandes novedades a los que convivían con los judíos, y el renombre que ya para entonces tenía Mahoma podía hacerle aceptable como árbitro en las disensiones civiles

de Yaṯrib. Hubo entrevistas y pactos en 'Aqaba, no lejos de la Meca, y Mahoma ordenó a los suyos que, sin llamar la atención, emigraran a Yaṯrib. Así lo fueron haciendo en grupos hasta el número de unos ciento cincuenta. Mahoma fue el último en salir secretamente de la Meca.

Período de Medina

A fines de septiembre del año 622 de nuestra era, primero de la era musulmana[3], Mahoma hacía su segunda *hiğra* de la Meca y llegaba a Yaṯrib, que en adelante será conocida por Medina, *Madīnat al-nabī*, la ciudad del Profeta. Desde este punto empieza a contarse la era musulmana, o de la hégira.

Todos esperaban en Medina que su mediación pusiera fin a los conflictos, pero la solución que Mahoma traía y que acabó por imponer no era la que la mayoría de los medineses había esperado.

Mahoma se enfrentaba desde el punto de su llegada con graves y múltiples problemas. La situación económica de los que con él habían salido de la Meca, y que se llamaron los *muhāğirūn*, emigrados, requería remedio inmediato, y Mahoma decidió que los simpatizantes de Medina, con los que había pactado, y que en adelante se llamaran los *anṣār*, auxiliares, se encargaran de socorrerles. La mayoría de la población no vio con buenos ojos el sesgo que tomaban los acontecimientos, pero las profundas divisiones entre los grupos rivales y la irresolución de sus jefes facilitaron la tarea de Mahoma. Sin embargo, constituían una mayoría con la que, aunque dividida, había que contar. El Corán los designa con el nombre de *munāfiqūn*, que se traduce ordinariamente por hipócritas o disimulados, y arremete contra ellos. Pusieron a dura prueba las dotes políticas de Mahoma.

.3. En los datos cronológicos dobles, como el presente, 622/1, la primera cifra corresponde a nuestra era, y la segunda, al año del calendario musulmán. Como los meses del calendario musulmán son lunares, y el año lunar tiene sólo 354 días y casi nueve horas, los años de nuestra era no coinciden por completo con los de la hégira. Así los meses del calendario musulmán recorren, en un ciclo de 32 años solares, todas las estaciones de nuestro calendario. La exacta correspondencia de un día del calendario cristiano con otro del calendario musulmán puede hallarse con toda exactitud por medio de cálculos. En nuestro caso basta una simple orientación cronológica, indicando el año musulmán que empieza durante el correspondiente cristiano.

Con el apoyo de los judíos ricos, numerosos, influyentes, había contado Mahoma al llegar a Medina, y las innovaciones que entonces introdujo en el ritual pueden ser interpretadas como hábil lisonja a los sentimientos religiosos de aquéllos. Cuando los judíos se dieron cuenta de lo mal informado que andaba Mahoma en cuestiones bíblicas, cometieron el peor de los errores: se burlaron de él. Esta burla iba a tener efectos de insospechada gravedad para ellos, pues se creaban un enemigo implacable; pero ponía a Mahoma en el mayor de los aprietos y de rechazo venía a ser la causa que hacía del islam religión diferente de la judía y de la cristiana.

Mahoma se halló con que sus relatos bíblicos, venidos sin alteración de la tabla celeste bien custodiada, no recibían de los judíos la confirmación a que tantas veces había apelado. Admitir error ante los suyos le hubiera hundido sin remedio. Se lo impedía, además, su firme convicción. No le quedaba más salida que la de acusar a judíos y a cristianos de haber falseado la revelación recibida. No podía demostrar su aserto, pero su autoridad bastaba para sus secuaces, que no sabían leer la Biblia ni el Evangelio.

Mudando así en hostilidad sus simpatías primeras, no quiso Mahoma declararse fundador de nueva religión, sino simplemente restaurador de la revelación primera, continuador de la pura religión de Abrahán, que no había sido ni judío ni cristiano, pero a quien judíos y cristianos aceptaban como patriarca. Ismael, hijo de Abrahán, era el antepasado de los árabes. Junto con su padre, y por orden de Allāh, había construido la Ka'ba. Así presentaba Mahoma el islam como algo nacional, halagador para los árabes. Para hacer sensible a todos el nuevo rumbo, cambió ostentosamente la *qibla,* orientación, que hasta entonces, en Medina, había sido hacia Jerusalén, y desde este punto había de ser hacia la Meca.

En todo caso, con sentimiento realista, Mahoma debió de darse cuenta de que su objetivo inmediato había de ser la fusión de los heterogéneos elementos políticos de Medina en un bloque manejable, y que para esto tenía que prescindir momentáneamente de las diferencias religiosas. Al efecto, promulgó una disposición por la cual todos los habitantes de Medina constituían una *umma,* comunidad política, cuyo jefe era Mahoma. Cada uno de los grupos conservaba su personalidad y sus creencias

religiosas. No había cláusula que mencionara la obligación de aceptar el islam. Todos tenían que contribuir a la defensa común y tenían el derecho de ser protegidos por los demás. El Tribunal de Allāh y de Mahoma juzgaba en instancia definitiva. Dentro de la *umma,* el grupo de musulmanes, más compacto y disciplinado, era la minoría detentadora del poder.

El nuevo poder necesitaba recursos considerables para mantenerse, y así empieza una serie de asaltos a caravanas. El episodio más conocido es el de los pozos de Badr, donde Mahoma, con unos trescientos de los suyos, se pone al acecho esperando el paso de una caravana guiada por Abū Sufyān, uno de los próceres de la Meca, que, avisado a tiempo, eludió el peligro. Al llegar los de Mahoma a Badr se hallaron con la ingrata sorpresa de que les esperaba allí una tropa de hasta mil hombres que habían acudido de la Meca confiando en un fácil triunfo. Sin embargo, la disciplina de los menos triunfó sobre la seguridad de los más, y los de Mahoma desbarataron a sus adversarios, recogiendo cuantioso botín. Desde entonces esta refriega es para los musulmanes "el milagro de Badr". Allāh confirma la misión de Mahoma, tomaba parte activa en su favor, desbarataba los planes de sus enemigos [4]; en adelante no había que contarlos: ciento habían de poder sobre mil [5].

Apenas puede exagerarse la importancia que para Mahoma tuvo este afortunado suceso, tanto en Medina, donde su situación política quedaba sólidamente asentada, como entre los inquietos beduinos, siempre interesados en fáciles empresas de botín. Mahoma aprovechó la coyuntura para deshacerse de algunos enemigos y para expulsar de Medina, por la fuerza, a los judíos *banū* Qaynuqā' sin que les valiese la constitución promulgada y sin que les ayudaran los demás judíos de Medina.

Continuando los asaltos a las caravanas, los mecanos deciden escarmentar a Mahoma, y en el año tercero de la hégira presentan batalla contra Mahoma, frente a Medina, en la llanura de Uḥud. Esta vez vencieron los de la Meca. Los vencidos se refugiaron en la ciudad. Los de la Meca se retiraron sin aprovecharse de su victoria. Quizás para realzar su autoridad, Mahoma expulsó de

4. *Cor.* 8/17.
5. *Cor.* 8/66 (65).

Medina a otra tribu judía, de los *banū* Naḍīr, y se quedó con sus propiedades.

Otra vez, en 627, año quinto de la hégira, viendo que Mahoma volvía a levantar cabeza, los mecanos resolvieron desalojarlo de Medina. Aliados con beduinos, lograron poner frente a Medina unos diez mil hombres, cifra inaudita para aquellos lugares y tiempos. Mahoma decidió encerrarse en Medina y mandó excavar un modesto foso en el lado más vulnerable. Esta treta, novedad nunca vista, dio nombre a toda la campaña, que se llamó del *ḫandaq*, el foso, y aunque indignó a los adversarios como infracción del honor de las armas, les contuvo eficazmente. Lo que hubiera debido acabar en batalla campal se transformó en asedio, y tan rumorosa campaña acabó con tres bajas de los sitiados y seis de los sitiadores. Mahoma hizo matar a los hombres, esclavizó a niños y mujeres y atacar a los *banū* Qurayẓa, últimos judíos en Medina; confiscó sus bienes. Sólo un judío se declaró musulmán, y salvó así su vida.

En el año sexto manifestó Mahoma haber tenido una visión en que recibía las llaves de la Ka'ba y convocaba a todos para una expedición a la Meca. Probablemente creía ya llegado el momento de tomarla, pero se hicieron atrás los beduinos, y Mahoma dio carácter pacífico a la expedición, en que todos irían como peregrinos. Al saberse la noticia en la Meca, hubo revuelo de opiniones. Prevaleció el partido belicoso y se envió gente armada para detener a Mahoma. Este evitó su encuentro y llegó hasta Ḥudaybiya, a una jornada corta de la Meca. Allí arengó a los suyos y obtuvo un pacto de incondicional adhesión a la que alude el Corán [6]. Tras laboriosas negociaciones se llegó a un tratado en que se manifiesta el profundo realismo político de Mahoma. Pasando por algunas cláusulas humillantes, que llenaron de airada desilusión a los suyos, como la de que aquel año se retiraría sin entrar en la Meca, Mahoma obtenía indudables ventajas, y la primera era el implícito reconocimiento de su fuerza, al ser admitido a tratar en pie de igualdad con la oligarquía mecana. Se ajustaba una tregua de diez años, y se reconocía a ambas partes el derecho de contraer alianzas con quien quisieran.

Esta tregua dejaba libre a Mahoma para atacar una tras otra las ricas colonias judías de los oasis al norte

6. *Cor.* 48/18.

de Medina. Una tras otra, Ḫaybar, Fadak, Taymā' y las situadas en *wādī* al-Qurà, fueron cayendo en sus manos. Las ventajas económicas que tantas presas habían hecho afluir a Medina habían cambiado a los pobres *muhāğirūn* de ayer en gente acaudalada. Sin duda tan buena fortuna tuvo su parte en la adhesión de los beduinos al islam. Hasta aquel punto, en sus tratados con los beduinos, Mahoma se había mantenido en terreno estrictamente político, pero en adelante, ya les invita abiertamente a abrazar el islam y de día en día irán creciendo sus demandas, hasta el punto en que se sienta tan fuerte que pueda darles a elegir entre el islam o la muerte.

Al cumplirse el año del pacto de Ḥudaybiya, y en el séptimo de la hégira, Mahoma, según lo convenido, hizo con unos diez mil hombres la peregrinación a la Meca. El espectáculo no dejó de producir profundo efecto entre los mecanos. Los más avisados favorecían la idea de una conciliación provechosa para todos. Desde este momento menudean las adhesiones de mecanos de cuenta que se pasan a Mahoma y son recibidos con todo favor.

En 630, año octavo de la hégira, Mahoma, pretextando la violación del pacto de Ḥudaybiya, se presentó ante la Meca con fuerzas numerosas, y casi sin resistencia entró en la ciudad. La entrada fue pacífica, porque no venía a destruir, sino a dominar y a ganarse a los reacios con sus bondades; lo hizo hasta el punto de excitar los celos de la vieja guardia. Sólo mandó destruir los emblemas de la idolatría y quitar la vida a algunos mecanos que se le habían hecho particularmente odiosos.

Mahoma se dedica luego desde Medina a ensanchar el círculo de su autoridad, mostrándose tan temible con los reacios como liberal con los sumisos. Así aumenta el número de musulmanes, pero la calidad de los adeptos no es la de los incondicionales ni puede decirse que sea la convicción religiosa la que los impulsa, como lo reconoce el Corán [7].

Mahoma no asistió a la peregrinación del año nono, pero hizo publicar en ella un ultimátum, consignado en el Corán al principio de la azora nona, por el que se daba a los paganos un término de cuatro meses para abrazar el islam: pasado este plazo, los musulmanes les combatirían doquiera los hallaran. Además, la peregrinación y la Ka'ba quedaban exclusivamente reservadas a los mu-

7. *Cor.* 49/14.

sulmanes. Esto fue acicate para mover a muchos que aún no se habían dado a partido. Allanadas las últimas dificultades, triunfador del vencido paganismo, Mahoma dirigió la peregrinación del año décimo, llamada "del despido", porque fue su última. Los ritos que en ella observó, cuidadosamente transmitidos, se hicieron luego la norma seguida hasta nuestros días. Vuelto a Medina, enfermó de fiebre, tuvo ataques de delirio y murió en junio de 632/11, sin haber dejado nada previsto sobre su sucesión.

Semblanza moral

No es tarea fácil esbozar la semblanza moral de Mahoma. Faltan para ello muchos datos, pero, aunque los hubiera en abundancia, queda siempre cerrada la puerta de la conciencia individual. Con frecuencia puede vislumbrarse, por las expresiones del Corán, cómo Mahoma pensaba y cómo reaccionaban a su influjo las diversas clases de personas que con él trataban. Sin duda, la cuestión más debatida desde los mismos orígenes de su actuación fue la de su sinceridad. En el Corán resuena el eco de los ataques de sus adversarios, que no veían en su obra más que un engaño manifiesto.

El problema que se plantea no es el de si realmente Mahoma tuvo o no tuvo revelaciones divinas, sino de si realmente creyó tenerlas, o si, al contrario, predicó lo que no creía. Entre estas dos posiciones caben grados intermedios, como el de una sinceridad inicial a los principios, con la cual, y basándose siempre en la justicia de su causa, pudo Mahoma más tarde ir combinando apariencias de visiones para dar más autoridad a cuanto convenía a sus planes políticos o a sus deseos personales.

Es hoy opinión común entre los islamólogos que conviene admitir la sinceridad de Mahoma durante el período mecano. En lo que toca al período de Medina, hay casos que, tomados aisladamente, fuera de su encuadramiento, podrían hacer dudar de la sinceridad del protagonista y que, según la tradición, no dejaron de chocar en el mismo ambiente de los más allegados a Mahoma.

Sin embargo, ni aun de estos casos puede argüirse apodícticamente una impostura. No repugna que Mahoma viera en todo esto la protección de Allāh, y así lo persuaden muchos indicios. Sus victorias y sus éxitos eran

para él, y son para los musulmanes, prueba palmaria de la protección de Allāh.

Aparte de tan difícil cuestión, Mahoma debió de poseer grandes dotes personales que le permitieron ganarse, ya desde el principio, adhesiones inquebrantables durante largos años de dificultades. Sin formación intelectual previa, sin rasgos brillantes en lo especulativo, receptivo y organizador, se manifiesta genial en las soluciones prácticas con que va jalonando su carrera como reformador religioso, enviado de Allāh, árbitro, conquistador, jefe de Estado. No fue soldado ni estratega, pero hay que convenir que, sin la espada, manejada sin contemplaciones, Mahoma no hubiera llegado a hacer viable el islam.

A veces se ha querido ver en Mahoma dos personalidades casi contradictorias: la del pío agitador de la Meca y la del prepotente político de Medina. Cierto que el período de Medina abre nuevos horizontes, pero no se nota inconsecuencia en Mahoma al pasar de una situación a otra. Siempre había querido formar comunidad, sin distinguir entre organización civil y religiosa; seguía siendo lo mismo que en la Meca, con la sutil diferencia de que, en vez de guiar una minoría de oposición, se hallaba en Medina al frente del gobierno. En su actuación se nos muestra Mahoma generoso o cruel, tímido o audaz, guerrero o político. Realista siempre: no tenía inconveniente en abrogar un azora por otra, faltar a la palabra, utilizar sicarios. Supo manejarse entre hostilidades y rivalidades; política de componendas encaminada siempre a su fin. En la Meca había fracasado contra un orden fuerte que funcionaba regularmente. Allí había aparecido como un perturbador. En Medina había entrado como elemento de orden, árbitro neutral en la deshecha anarquía.

Monógamo mientras vivió su primera mujer, tuvo luego muchas desde que las circunstancias se lo permitieron. Pero nunca se proclamó libre de debilidades, antes se reconoció pecador y hombre como todos, ni es en tal respecto único entre los personajes de la historia. Por otra parte, no debe tenerse en olvido que Mahoma fue instrumento de la elevación espiritual de su pueblo y que su doctrina ha llevado las nociones de monoteísmo y de retribución final a muchas gentes que quizás no las hubieran conocido.

El Corán

El Corán, en su forma actual, es el libro que contiene la doctrina comunicada por Mahoma a sus secuaces como recibida de Allāh. Está dividido en 114 capítulos, llamados *sūra;* en castellano, azora. Cada azora consta de párrafos más o menos largos, denominados *āya;* en castellano, aleya. Para su recitación se divide también en treinta partes, llamadas *ǧuz'*, o en sesenta, llamadas *ḥizb*.

El Corán es la base fundamental del islam. Tanto en Oriente como en Occidente se admite sin discrepancia su autenticidad sustancial. Pero en los estudios coránicos los eruditos musulmanes y los investigadores no musulmanes parten de opuestos puntos de vista. Para los primeros, Mahoma es el mero transmisor de la palabra divina. Según ellos, Allāh, antes de sacar el mundo de la nada, creó la "Tabla"[8] y el "Cálamo"[9]. Apenas creado el Cálamo, por orden de Allāh, escribió sobre la Tabla todo lo futuro y cuanto puede saberse. Cuando Allāh fue enviando profetas a los pueblos del mundo, Gabriel les revelaba del contenido de la Tabla lo que ellos tenían que comunicar a los hombres. Mahoma, pues, no hizo sino repetir escrupulosamente los pasajes de la Tabla según los recibía de Gabriel. Claro es que, partiendo de este presupuesto, la cuestión de las fuentes del Corán queda resuelta.

Los eruditos no musulmanes, partiendo del supuesto de que Mahoma es el autor del Corán y hallando en el texto numerosos pasajes idénticos o paralelos a otros de documentos más antiguos, se han dado a investigar las fuentes de donde Mahoma pudo sacar lo que predicaba. Reconocen los musulmanes que en el Corán existen tales pasajes y que es natural que existan. Allāh ha creado a los hombres y a los *ǧinn* (genios, espíritus misteriosos, de suyo invisibles, que pueden intervenir en la vida de los mortales, para daño o provecho, y no son ni ángeles ni demonios) para que le sirvan y le adoren, y sólo para esto. Pero unos y otros se olvidan fácilmente de esta obligación, y Allāh les envía en diversas épocas profetas que les recuerdan ese deber primordial de servir y adorar a Allāh. A ese deber esencial, el mismo para

8. *Cor.* 85/21-22.
9. *Cor.* 96/4 y 68/1.

todos, y que ha de hallarse en todas las revelaciones, pueden juntarse prescripciones y prohibiciones iguales o diversas según el beneplácito de Allāh. Y Mahoma es el último de la serie de los profetas, sello de la profecía. Trae la última llamada al monoteísmo puro y a la ley religiosa que Allāh impone a sus criaturas.

Los investigadores no musulmanes convienen en que Mahoma no pudo consultar fuentes escritas. Dejando aparte la debatida cuestión de si sabía leer y escribir, todos convienen en que Mahoma ignoraba las lenguas en que estaban escritos los libros de otras religiones. Hay que recurrir, pues, a la hipótesis de la transmisión oral, arabófona, hecha por cristianos o judíos del ambiente en que actuaba Mahoma, para explicar el origen de muchas de las nociones religiosas que aparecen luego en el Corán. Además de los cristianos y judíos establecidos en Arabia, concurrían también a las ferias y fiestas de la Meca y de sus cercanías representantes de sectas más o menos conocidas hoy, que, huyendo de presiones autoritarias, buscaban refugio en las tierras fronterizas del imperio bizantino. Que del trato con tales gentes pudo Mahoma sacar alguna noticia de las creencias que profesaban lo sugieren muchas nociones heréticas cristianas, y otras de los libros apócrifos, que se hallan en el Corán. Además de otros influjos menores, tienen parte principal en el Corán las fuentes autóctonas de tradiciones y costumbres de Arabia, como la creencia en los *ğinn* y las sagas de pueblos árabes desaparecidos, porque no hay que olvidar que Mahoma es hijo de su tiempo y de su raza, nacido en ambiente de paganismo, del cual son todavía reminiscencia los ritos de la peregrinación y la veneración de la Ka'ba.

Desde un principio creyó Mahoma que sus revelaciones procedían de la misma fuente que las de los judíos y las de los cristianos: de un ejemplar celeste "bien custodiado" cabe Allāh. De este ejemplar, a sus tiempos, un mensajero sobrehumano, al cual Mahoma más tarde identifica con el ángel Gabriel, le va recitando pasajes "en claro lenguaje árabe" [10].

La intermitencia de tales comunicaciones daba lugar a ataques de parte de los adversarios de Mahoma: "Los incrédulos dicen: "si el Corán le hubiera descendido todo de una sola vez... Así (es Allāh quien habla) [lo hace-

10. *Cor.* 26/195.

mos descender poco a poco] para confortar con él tu corazón..., y no traerán contra ti una palabra sin que Nos te comuniquemos la verdad y la mejor interpretación" [11].

El resultado de este modo de comunicación es el carácter fragmentario y la falta de plan y de orden lógico. Se pasa de un argumento a otro según las necesidades del momento, y es inútil buscar una exposición sistemática del dogma o un código completo de derecho. Puede fundadamente conjeturarse que, al principio de la predicación de Mahoma en la Meca, cuando sus oyentes eran pocos, cayeran en olvido algunas partes del Corán. Se cuenta que Mahoma solía repetir su recitación hasta que el auditorio se la aprendía de coro. Luego algunos de esos "coranes", o recitaciones, debían quedar consignados por escrito si hay que dar crédito a la extendida tradición de la dramática conversión de Omar ('Umar), el futuro tercer califa, que habría sido debida a algunas aleyas o versos de la azora 20 leídos por él mientras andaba persiguiendo el islam en su propia familia.

Es probable que Mahoma diera su forma definitiva a los versos con ocasión de su repetición o dictado; además no tenía dificultad en suprimir algunos o en alterar el contenido de otros, sin que pueda ponerse tacha a Mahoma por la falta de orden en que quedaban. Su espíritu práctico se aplicaba a problemas tangibles, y es probable que ni remotamente se percatara de la magnitud de las cuestiones que acerca de este orden, o mejor dicho, de este desorden, iban a suscitarse después de su muerte. Además no podía considerar lo acumulado como obra definitiva, pues el material estaba aún blando en sus manos, no se había secado la fuente de origen y nuevas circunstancias podían hacerle modificar lo ya promulgado. Se cuenta que en una ocasión en que el Corán había amenazado con graves penas a los que no iban a la guerra, se presentaron dos ciegos, afligidos de que pudiera alcanzarles tal censura, y que entonces Mahoma añadió una excepción referente a los inútiles para el servicio [12].

---

11. *Cor.* 25/34-35 (32).
12. *Cor.* 48/16-17.

Contenido

La *fātiḥat al-kitāb*, o simplemente la *fātiḥa*, la "que abre el Libro", es una azora breve, la única que tiene forma de plegaria. Es oración predilecta de los musulmanes y se repite de continuo en el ritual. Su traducción es:

> En nombre de Allāh, el Clemente, el Misericordioso. Loor a Allāh, Señor del Universo, el clemente, el misericordioso, el Soberano del día del juicio. A ti adoramos, de ti imploramos ayuda. Guíanos por el camino recto, el camino de los que favoreces, no el de los que incurren en tu enojo ni de los que se extravían.

La mayor parte de las azoras restantes aparecen en la redacción actual del Corán en confusa miscelánea, sin orden cronológico. Ya desde antiguo se dieron cuenta los comentadores musulmanes de esta confusión y de las dificultades inherentes a la misma, como, por ejemplo, la cuestión de las aleyas abrogadas por otras posteriores. Para remediarlo en lo posible clasificaron las azoras en mecanas o medinesas, según que el principio o el contenido principal de la azora se creyera promulgado en la Meca o durante el período de la vida de Mahoma en Medina. Así, ya en los primeros siglos del islam son varias las listas cronológicas de las azoras, bastante discordantes entre sí. No es de sorprender que haya poco acuerdo en la clasificación cronológica de las más antiguas, pero es notable que no lleguen a convenir las tradiciones sobre las últimas aleyas promulgadas por Mahoma.

A principios del siglo XIX empezaron los investigadores europeos a buscar con nuevos métodos la solución de esas dificultades cronológicas. Weil, apoyándose en criterios de evidencia interna, estilo, léxico, alusiones, conservaba la división capital entre azoras mecanas y medinesas, y distinguía tres períodos para las mecanas. Nöldeke, siguiendo el mismo camino, estableció con minucioso estudio una lista cronológica, que ha sido generalmente aceptada como base de partida para ulteriores trabajos. Es de advertir que, en el orden cronológico así establecido, las diferencias entre azoras entre sí lejanas son prácticamente ciertas, pero no tanto entre las azoras de un mismo período. Además, dentro de muchas azoras andan revueltas aleyas pertenecientes a diversos períodos, a pesar de que la azora se clasifique en un período determinado.

Se ha dicho de las azoras del primer período de la predicación de Mahoma en la Meca que "llamean". Aleyas hijas del entusiasmo, breves y fogosas, de lenguaje grandilocuente, imágenes atrevidas, frase corta, llena de fuerza, a las veces precedida de enfáticas invocaciones. Hay en estas azoras predicciones escatológicas, exhortaciones a prepararse para el tremendo día del Juicio y descripciones de los trastornos que lo han de anunciar. Es como si Mahoma estuviera viendo cómo se abre la tierra, cómo vacilan los montes y de lo alto se precipitan las estrellas. También hay duros ataques contra los adversarios, y una vez, hacia la mitad del período, la afirmación de la unicidad de Allāh. En este período, Mahoma aparece más preocupado por la inminencia del Juicio tremendo, del cual quería salvar a sus compatriotas, que por la afirmación del estricto monoteísmo, que, en cambio, es la idea esencial dominante en todo el Corán. Allāh es único; su omnipotencia, su omnisciencia, su presencia se exaltan sin cesar. Todo le está sometido. Nada le escapa. Hace lo que quiere. No tiene el hombre derecho de juzgarle ni de pedirle razón de lo que haga.

El segundo período corresponde a los años quinto y sexto de la actividad de Mahoma en la Meca. Las azoras son de transición. Se va templando el entusiasmo primero ante las desilusiones de la realidad y las necesidades prácticas de la comunidad naciente. Empiezan a aparecer las prolijas narraciones de la vida de los profetas precedentes, traídas a cuento para afirmar la realidad de la intervención divina contra los malvados, para amenazar a los adversarios y animar a los suyos. Estas leyendas recuerdan en muchos puntos la *haggādāh* judía, y reflejan en sus diálogos las peripecias de las disputas entre Mahoma y sus contrincantes mecanos.

En el tercer período, del año séptimo al décimo, intervienen más y más los relatos de los antiguos profetas y de los malos tratos que sus pueblos les han hecho sufrir. Tras la creación, la desobediencia de Iblīs, el diablo, antes ángel de luz, que se niega a adorar a Adán; el pecado de éste, Caín y Abel, Noé, Abrahán, Ismael, Isaac, Jacob, José, Moisés, Saúl, David, Salomón, Jonás, Juan Bautista, Jesús y profetas no mencionados en las escrituras judías, como las de los enviados a los pueblos de 'Ad y de Ṯamūd. Todo encaminado a infundir temor a los adversarios de Mahoma. A todos los profetas

se les atribuye haber traído poco más o menos el mismo mensaje de Allāh a los árabes; de todos se narra que fueron mal acogidos por algunos de su pueblo, mientras otros aceptaban el mensaje; y por fin, como uniforme moraleja, el castigo terrible de los malvados. Que mediten sobre ello los de la Meca, pero que no se pida a Mahoma hacer milagros, porque no tiene poder sobrehumano. Es simplemente un hombre que recibe comunicaciones divinas y está obligado a transmitirlas exactamente. Como todos los profetas, dice que los hombres han de adorar a Allāh y sólo a él. Que han de obrar según justicia y practicar el bien. Que han de ser temerosos de Allāh y han de recordarle. Que han de estar desasidos de los lazos de este mundo y aun de vínculos familiares si en ello hay algo contra la voluntad de Allāh, y que tienen obligación de cumplir ciertas prácticas, como oración y limosna, pero sin precisar las reglas por que luego se han de regir.

El único y gran objeto de las azoras de la Meca es la conversión de los hombres a la fe en Allāh, único, creador, remunerador, en la resurrección de los muertos, en el Juicio final, el infierno y el paraíso. Los medios empleados no son demostraciones intelectuales, sino llamadas insistentes a la fantasía para mover la voluntad. Mahoma se explaya en las alabanzas de Allāh, le halla obrando en los fenómenos de la naturaleza y en las vicisitudes de la historia, y se burla, por contraste, de la debilidad de los falsos dioses. Habla de las maravillas de la creación y del propio cuerpo y alma del hombre, del prodigio de la tierra árida, que, vivificada por el agua, produce sabrosos y abundantes frutos. Son especialmente importantes sus descripciones de los placeres de los bienaventurados y del tormento infernal de los réprobos. Tales descripciones, y sobre todo la de los castigos de los condenados en el infierno, han de contarse como uno de los medios más eficaces para la propagación del islam entre gentes sencillas, en las cuales la novedad del argumento y la fuerza descriptiva de las imágenes causan profunda impresión. Durante todo el período de la Meca, el Corán defiende a Mahoma de las acusaciones de sus enemigos: no es poeta, ni loco, ni mago, ni embaucador, ni poseso, ni hechicero. Recomienda a Mahoma que sufra con paciencia tales ataques y que continúe su pre-

dicación; maldice a los burlones y amenaza a los que le calumnian.

En las azoras del período de Medina se refleja el gran cambio en la vida de Mahoma después de la hégira. Su mensaje entra en una nueva fase que marcará profundamente el destino del islam en este mundo, hecho espada de Allāh en la tierra. Hay en el Corán dos tendencias: una más religiosa, la de las azoras de la Meca; otra más secular, la de las azoras de Medina. Una no excluye a la otra, pero en cada época hay una nota dominante. En Medina, Mahoma es jefe de Estado y legislador. Allāh se sirve de él para defender a los creyentes con la palabra y con las armas, y para atacar con los mismos medios a los enemigos de todas clases, a fin de someterlos y de implantar el dominio de la palabra de Allāh sobre el mundo.

En Medina, Mahoma se dirige, ya a los creyentes y a los medinenses en general, ya a los judíos y a los cristianos. La actitud respecto a estos últimos pierde su carácter amistoso sólo al fin de la vida de Mahoma. En cambio, casi desde el principio de este período menudean los ataques contra los árabes paganos de Medina que no le prestaban incondicional adhesión, y mucho más contra los judíos. Una grave acusación contra judíos y cristianos es la de que han falsificado las escrituras que les han sido confiadas y que dicen de Allāh cosas monstruosas, como la de que tenga un hijo y aun una compañera, y no quieren ver en Mahoma a un auténtico enviado, a pesar de que se halla "escrito" en la Tora y en el Evangelio. Pero no les necesita. Mahoma confirma la autenticidad de los profetas que le han precedido, y también del Mesías, y no tiene inconveniente en confirmar las verdades que se contienen en las "adulteradas" doctrinas de judíos y cristianos. Pero él, sello de la profecía [13], enviado al pueblo árabe, enlaza, por encima de cristianos y judíos, con Abrahán, padre de Ismael y de los árabes, profeta de la religión de Allāh, corrompida por cristianos y judíos. Así Mahoma trae la mejor de las leyes a la mejor de las comunidades [14].

En cuanto a la *umma*, comunidad de los creyentes, todo debía ser regulado en Medina y todo lo regula la palabra de Allāh: convivencias sociales; delicados deta-

13. *Cor.* 33/40.
14. *Cor.* 3/106.

lles de familia; problemas referentes a guerra y paz; comunicados oficiales, en que peanes de victoria alternan con explicación de retiradas estratégicas; las alabanzas con las reprensiones, siempre con maravilloso empleo del arma de la propaganda. Y, a renglón seguido, pormenores de la vida doméstica de Mahoma: permiso de esposar mayor número de mujeres que el permitido a los simples creyentes, solución de conflictos que surgen en la numerosa familia, justificación de una esposa favorita que las circunstancias acusaban de infidelidad, reprensión de la conducta de algunos creyentes que imponen su presencia en casa de Mahoma y perturban su vida de familia. Las reglas de derecho, agrupadas sobre todo en las azoras tercera y quinta, descienden a veces a minuciosos detalles, como en el reparto de los bienes dejados en herencia, en la reglamentación de las penas que hay que aplicar a ladrones, asesinos, borrachos, impúdicos, adúlteros.

En su conjunto puede considerarse el Corán como autobiografía de Mahoma para quien entre las líneas del texto sepa seguirle en sus dudas, en sus momentos de peligro, en sus reacciones casi siempre afortunadas.

Mahoma no se cansa de inculcar en el Corán la idea de la existencia de Allāh, Creador, Dueño único y sin igual "que no tiene asociados"; repite sin cesar sus atributos, entre los cuales los más frecuentes son los de "todopoderoso", "sabio", "omnipresente", "misericordioso"; describe sus relaciones con los hombres, concebidas como de Señor a esclavo; afirma una y otra vez la remuneración o el castigo cierto en el último de los días. La idea del *tawḥīd*, Unicidad divina, es la más recalcada, y la evolución dogmática posterior la interpreta en el modo más rigorista.

Los ángeles son los ministros de los mandatos de Allāh; velan sobre los hombres y toman cuenta de sus acciones. Satán, *šayṭān*, o *Iblīs*, diablo, es el tentador, el enemigo declarado del hombre, arrojado del cielo y castigado desde el momento en que desobedeció a la orden de Allāh de prosternarse ante Adán, como lo hicieron sus demás compañeros, los ángeles [15].

Los libros sacros admitidos expresamente por el Corán como revelados son el Pentateuco, los Salmos y el Evangelio. En la cristología del Corán se rastrea el influ-

15. *Cor.* 20/115 (116-117).

jo de los libros apócrifos cristianos. Jesús, 'Īsà, es hijo de María, hermana de Aarón [16]. El Corán habla de la anunciación de la Virgen y defiende el parto virginal contra las "calumnias" de los judíos [17]. Habla de los milagros obrados por Jesús desde su infancia y de su misión de predicar el monoteísmo, pero, aunque aplica a Jesús los nombres de "Mesías", de "Espíritu de Allāh" y de "Verbo", y aunque le pone en un plano superior a todos los profetas, no deja de insistir en la unicidad de Allāh, que no tiene hijo ni compañero. No está claro el sentido de la palabra "Verbo" aplicada a Jesús en el Corán, aunque parece hallarse en relación con el "Logos" evangélico.

El Corán no ve en Jesús más que un siervo de Allāh, un hombre mortal como los demás, pero niega la realidad de su muerte en la cruz, y dice que los judíos crucificaron sólo un simulacro, que fue sustituido a Jesús, mientras "Allāh le elevó a su lado, porque Allāh es poderoso y justo" [18]. Nótese también que la mente de Mahoma, cuando se trata de la generación divina, no pasaba de ideas puramente materiales [19]. Además, muestra no haber tenido noticia exacta de la doctrina católica sobre la Trinidad. La trinidad que Mahoma concibe y niega resueltamente es la de Allāh, Jesús y María [20].

Junto con la idea de la omnipotencia de Allāh en sus relaciones con los hombres, el Corán hace resaltar los conceptos escatológicos de la certeza de la vida futura, de la remuneración final, de la eternidad de premios y de castigos, pero no admite la absoluta irrevocabilidad de la condenación, dejando abierto el postigo a la omnipotencia divina, que puede librar hasta del infierno y sacar de él a los condenados como le plazca [21]. Los goces celestes y las penas infernales están descritos del modo más apto para herir la imaginación de los hijos del desierto, criados en privación. Verdes jardines, aguas corrientes, árboles de fresca sombra, vino que no daña, vírgenes intactas. No se halla el concepto de visión beatífica. Allāh es inaccesible a la visión humana [22].

Son prolijas las descripciones de cuanto ha de suceder el día del Juicio. Algunas aleyas dan a entender que

16. *Cor.* 19/29 (28).
17. *Cor.* 19/16-21; 4/155 (156).
18. *Cor.* 4/156 (157-158)
19. *Cor.* 6/100-101; 37/152.
20. *Cor.* 5/116.
21. *Cor.* 19/73 (72).
22. *Cor.* 6/103.

las almas de los difuntos están como aletargadas en la tumba hasta el día de la resurrección; pero hay una notable salvedad en favor de los caídos "en la vía de Allāh", esto es, en la guerra contra los infieles, los cuales van directamente al paraíso [23].

Como resumen de cuanto Mahoma deseaba en los suyos, puede citarse la aleya 172 de la segunda azora: "No se cifra la piedad en que dirijáis vuestros rostros [al tiempo de la oración] hacia oriente u occidente; la piedad está en quien cree en Allāh y en el último día, y en los ángeles, y en el Libro, y en los profetas; en quien por amor de Allāh da bienes a los parientes y a los huérfanos, y a los pobres, y a los "hijos del camino" [viajeros y peregrinos] y a los mendigos y a los que se hallan cautivos; en quien hace la oración y da limosna; en quienes son fieles a los pactos contraídos; en los resignados en los trabajos y adversidades y en tiempos de infortunio; éstos son los fieles y éstos son los que temen [a Allāh]".

Formación y transmisión del texto coránico

No se puede saber con certeza en qué estado se hallaba el Corán a la muerte de Mahoma, pero parece que no había una compilación completa. Es posible que algo hubiera escrito del tiempo de la Meca y que de los últimos tiempos de Medina estuvieran archivadas las azoras, dictadas a secretarios, según refieren los cronistas. Pero si éstas estaban ya consignadas por escrito, es rara la discrepancia de las tradiciones respecto a los últimos "coranes" promulgados por Mahoma. El resto de lo que se ha conservado se debe a la aportación que de memoria o por escrito habían retenido los compañeros de Mahoma. Dadas estas circunstancias, es lícito suponer que se haya perdido una parte más o menos considerable de materiales coránicos, y así se explica que otros se hayan conservado de modo fragmentario. Mientras Mahoma vivió, todos esos materiales habían tenido importancia secundaria, pero con su muerte cesaba la posibilidad de incremento y de mutación, subía de punto la importancia de todo lo promulgado y se empezaba a sentir la necesidad de compilarlo y hacerlo accesible a todos.

---

23. *Cor.* 47/5-7 (4-6); 3/163 (169).

Hubo varios intentos de compilación. Ya en tiempo del primer califa, Abū Bakr, se encomendó a Zayd b. Ṯābit que reuniera los "coranes" conservados por escrito o en la memoria de los recitadores, y esta compilación semi-oficial quedó confiada en custodia a Ḥafṣa, hija de Omar y una de las esposas de Mahoma. Al mismo tiempo, durante los primeros años de expansión conquistadora, se usaron en diversos sitios colecciones particulares que diferían entre sí y daban ocasión a disputas entre los fautores de una u otra versión. El cuarto califa, ʿUṯmān, resolvió que se compilara un texto único, que se envió a las ciudades con orden de que se destruyeran las demás colecciones. Aunque al principio hubo resistencias, las claras ventajas de la unificación militaban en favor de un texto único y contribuyeron a su paulatina aceptación en la práctica.

Como resultado de los estudios occidentales sobre la genuinidad e integridad del texto coránico, puede admitirse que el texto actual expresa con fidelidad sustancial la doctrina promulgada por Mahoma; que las adiciones eventuales propuestas por la tradición ortodoxa no contienen cambios importantes; que son inadmisibles las reformas tendenciosas propugnadas por las sectas; que la forma y el estilo han sufrido retoques, cuya determinación es hoy imposible, durante el proceso de transmisión y redacción, consistentes sobre todo en adiciones explicativas, en interpolaciones sin importancia, en transposiciones de frases que alteran la homogenidad de no pocos pasajes, y que quedan muchos puntos oscuros, como la genuinidad de la azora primera, la *fātiḥa*, y de las dos últimas, la 113 y 114, ninguna de las cuales tiene carácter específicamente musulmán.

La división en aleyas, o versos, es muy antigua, pero su numeración es reciente, falta en muchos Coranes y ofrece marcadas divergencias. La diferencia máxima es de 34 aleyas. Hay tablas de correspondencia con las diversas numeraciones. La división de las aleyas no se rige siempre por criterios lógicos o gramaticales, y en no pocas ocasiones se rompe el sentido de la frase. Pero para la recitación se prescinde de estas divisiones y sólo se hace pausa cuando lo pide el sentido.

La transmisión oral del Corán, medio usado por el mismo Mahoma, tuvo gran importancia en los primeros siglos del islam, cuando apenas había otros medios, y

siguió conservando esa importancia aun cuando ya era fácil la transmisión escrita, por repugnancia a hacer algo que Mahoma no había hecho. Así fueron diferenciándose diversos modos de recitar el Corán, con sus maestros y su tradición de escuela, y se llegó al número de "las siete lecciones", y de las diez y de las catorce lecciones, sobre las cuales se conserva copiosa literatura.

De mayor importancia son los numerosos comentarios. El mismo Corán reconoce que tiene aleyas de contenido oscuro y ambiguo, entre otras cuyo significado no da lugar a dudas, en un pasaje [24], que tampoco es fácil de traducir, como lo muestra la divergencia entre los comentaristas, en que se dice que en el Corán hay aleyas claramente formuladas, que son "la madre del Libro", y otras ambiguas, sobre las que se disputa, pero cuyo significado sólo Allāh conoce. Así, pues, la necesidad de la hermenéutica es tan vieja como el islam. Precisamente esta dificultad da ocasión al nacimiento y gran desarrollo de los estudios gramaticales y filológicos árabes. Con frecuencia se halla que los hermeneutas de mayor autoridad son también gramáticos de nota. Y, con el correr del tiempo, el lenguaje del Corán, vivo y hablado al principio, va dejando de serlo, para adquirir carácter hierático y confirmar en el fondo del alma musulmana su convicción de la inimitabilidad del Corán.

En los libros de hermenéutica, *tafsīr*, el texto del Corán se va declarando palabra por palabra y sentencia por sentencia, con la guía de la tradición, la gramática y la filología. Naturalmente, todas las sectas que aceptaban el Corán querían tenerlo de su parte para defender sus doctrinas peculiares, y el camino más expedito para lograrlo eran los comentarios, en que se daba al texto coránico el color de las diversas tendencias político-religiosas. La hermenéutica de los autores modernos toma un carácter apologético y propagandista. Algunos de éstos usan como medio de expresión no el árabe, sino otras lenguas modernas, y sobre todo el inglés, y hallan nuevos argumentos en obras racionalistas occidentales.

A los comentarios árabes antiguos se fueron añadiendo glosas y superglosas escritas o impresas al margen de los comentarios, las cuales se estudian juntamente con el texto. Los alumnos no empiezan el estudio de la hermenéutica sin haber antes recitado muchas veces el Co-

24. *Cor.* 3/5 (7).

rán por entero, y no pocos se lo saben de memoria. Aun los musulmanes que hablan corrientemente el árabe entienden mucho menos del Corán que un español del *Cantar de Mío Cid*. El deseo de Algazel de que se recitara menos y se comprendiera más no ha tenido realidad práctica.

El significado de *al-Qur'ān*, el Corán, es "recitación". Es algo para ser recitado. Es recitación que se ha conservado por escrito. Los recitadores, *qurrā'*, que se lo sabían de memoria, han gozado de gran consideración desde los primeros tiempos del islam. En torno a esa recitación ha nacido un verdadero arte, el *taǧwīd*, cultivado en escuelas especiales y objeto de los escritos de muchos autores. Se parte del principio general de que cada consonante ha de dejarse oír con su valor fonético íntegro, fuerte o débil, enfático o sencillo, pero sin exageración ni esfuerzo en la dicción, y se desciende a minuciosas reglas y casos particulares. A los mismos árabes cuesta trabajo aprender los recitados tradicionales, con sus tonos, ritmos, pausas, nasalizaciones, matices melódicos, pronunciación especial de vocales y de consonantes. Snouck Hurgronje ha dicho que un europeo de buen oído y conocedor del árabe tendría que emplear por lo menos una semana para repetir pasablemente las siete breves aleyas de la primera azora, la *fātiḥa*.

Una recitación verdaderamente buena causa profunda impresión. De ordinario, cada *muqri'*, recitador, ha aprendido sus melodías desde la infancia, y éstas son bastante libres, a condición de preservar intactos y audibles todos los sonidos del texto. En esto se distinguen los maestros, los cuales combinan una dicción exquisita con las más difíciles variaciones de melodía y de tono, acomodadas al sentido del texto. Cuando declaman ante un auditorio, los oyentes más duros se mueven a suspiros y cada pausa se llena de exclamaciones: *yā rabbī*, *yā Allāh*, tan apreciadas por el *muqri'*, como nutridos aplausos en otros países.

La inimitabilidad y la autoridad del Corán

Para los musulmanes está fuera de duda la inimitabilidad del Corán, de suerte que, si todos los hombres reunieran sus esfuerzos, no lograrían componer algo que se le pueda igualar. Es libro sobrehumano, cuyo original

se halla en el paraíso, comunicado por Allāh. Precisamente de esta inimitabilidad hacen el milagro necesario y suficiente para probar su origen divino. Entre las características de esa inimitabilidad se citan las predicciones de lo futuro, las relaciones de lo pasado, el que nadie se cansa leyéndolo, el que cada vez se hace más interesante y atractivo a pesar de que no se adorna con las galas de la poesía y de la prosa rimada. Algunos, como los mu'tazilíes, han creído que, de suyo, era el Corán imitable, y que el milagro estaba en que Allāh desvía a los hombres de su imitación, porque ya es un milagro que el hombre no llegue a hacer nunca lo que puede hacer. Por otra parte, la lectura del Corán no parece producir el mismo efecto entre los lectores occidentales que no son musulmanes, aun en los capaces de entenderlo en árabe; al contrario, como ha hecho notar F. Gabrieli, el efecto de su lectura seguida suele ser de pesadez y aburrimiento.

Todo ejemplar del Corán es cosa sacra y debe tocarse sólo con manos purificadas. Por la misma razón se evita que caiga en manos de infieles y se rehúsa venderlo a quien no es musulmán. En la adquisición de ejemplares entre musulmanes no es raro que el que lo enajena regale el libro, y que el que lo adquiere corresponda con una compensación, para que no parezca que se vende una cosa sacra. El Corán es el molde en que se vacía la mentalidad de los muslimes, y así se explica ese aire común de familia y esos vínculos de hermandad que se observan entre pueblos de lenguas y de razas muy diversas. El musulmán se ve a sí mismo formando parte de una comunidad extensa, poderosa y respetada, escogida por Allāh, destinada a propagar el islam por el mundo hasta su triunfo final; tales ideas, lisonjeando su imaginación, le afirman en sus creencias y aun lo empujan al proselitismo.

En el Corán ven los muslimes la cifra de cuanto conviene saber en esta vida para llegar felizmente a la futura: es, a la vez, su libro de historia, su devocionario, su manual de reglas de vida práctica. El estilo sentencioso invita a la meditación de la omnipotencia de Allāh y de su gobierno del mundo; en él hallan los muslimes conceptos fácilmente asimilables que responden a sus necesidades religiosas y morales y que, al darles la explicación del mecanismo de la vida presente y la esperanza

de la futura, les preparan para afrontar serenamente los vaivenes de la existencia.

Sería, sin embargo, error no leve creer que el Corán basta para la comunidad musulmana, y que, por ejemplo, las sentencias del cadí se basan directamente en sus prescripciones. Ya Mahoma, dentro del reducido ámbito de su creciente comunidad, sustituyó algunos pasajes del Corán por otros. Cuando el islam se derrama a oriente y occidente, es fácil comprender que las prescripciones coránicas se vean desbordadas por casos no previstos. Desde entonces el Corán se hace base y raíz de nuevas disciplinas y norma a la que han de ajustarse los doctores de todos los tiempos.

El Corán tiene su parte en la vida diaria de todo musulmán y solemniza los momentos más importantes de su existencia, desde la cuna hasta el sepulcro. Como es natural, se le ha dado gran importancia en la enseñanza y hay tradicionales fiestas familiares para celebrar los adelantos de los niños que se lo van aprendiendo de memoria. A los que se lo saben por entero se les han reservado ciertos privilegios en distintos países. C. A. Nallino ha podido referirse a la exención del servicio militar en Egipto, a principios de este siglo, para los que se hallaban en tal caso. En muchos Estados musulmanes, vencidas ya las oposiciones conservadoras, la recitación del Corán forma también parte del programa de radio.

El método clásico de perpetuar el Corán ha sido la escritura a mano, considerada como obra de particular mérito religioso que cada uno debe promover según su capacidad. Muchos son los soberanos de los cuales se cuenta que lo copiaron una o más veces de su mano, o lo mandaron reproducir por calígrafos en preciosos ejemplares con ricas miniaturas. Sólo muy despacio han ido aceptándose en este campo los procedimientos modernos de reproducción, y entre ellos se ha preferido decididamente por largo tiempo la litografía y el fotograbado de originales manuscritos más o menos cuidadosamente ejecutados.

Dentro del islam, el Corán se ha traducido a lenguas islámicas, persa, urdu, y otras, para facilitar la inteligencia del texto árabe. El régimen otomano fue refractario a las traducciones. A principios de 1925/1343, con ocasión de la traducción oficial en turco del Corán y de un incidente en la aduana de Alejandría, donde se destruye-

ron algunos ejemplares de un Corán con traducción inglesa publicado por los Aḥmadiyya, considerados como herejes vitandos por los demás musulmanes, se suscitó en Egipto viva polémica sobre la licitud de traducir el Corán a lenguas extranjeras y hubo razonados argumentos en pro y en contra. La controversia volvió a interesar al gran público cuando, diez años más tarde, Muṣṭafà al-Marāgī, jeque de al-Azhar, el más autorizado centro de enseñanza religiosa en el mundo islámico, con más de mil años de existencia en El Cairo, propuso emprender una serie de traducciones del Corán garantizadas por la autoridad de tan famoso centro docente. Al-Marāgī obtuvo que diez y siete grandes ulemas y otros muchos de al-Azhar firmaran una *fatwà*, parecer razonado, favorable, declarando que tal traducción era lícita según la *šarī'a*, ley canónica. Los considerandos eran: 1) No hay duda de que el nombre de "noble Corán" define la redacción árabe hecha descender a nuestro señor Mahoma. 2) Es igualmente indiscutible... que la traducción literal es imposible. 3) Existen traducciones hechas en varias lenguas fuera del islam; esas traducciones contienen muchas inexactitudes, y, sin embargo, sirven a musulmanes y a no musulmanes que no saben el árabe. 4) Es del caso, pues, emprender una traducción conveniente, advirtiendo bien claro que esa traducción no es el Corán, ni posee la virtud del Corán... Es sólo el resultado de esfuerzos para dar a conocer el Corán.

Hubo ulemas que rehusaron suscribir esa *fatwà*, cuya publicación en 1936/1355 causó revuelo en los círculos islámicos y provocó vivas discusiones en la prensa.

En cuanto a las traducciones del Corán hechas en Occidente, la primera fue al latín, por encargo de Pedro el Venerable, abad de Cluny, hecho a dos traductores de la llamada "escuela de Toledo", a principios del siglo XI/VI. Esa traducción fue impresa cuatro siglos más tarde, según deseo de Lutero, por el zwingliano Bibliander, con prólogo de Melanchton. Iba acompañada de refutaciones del Corán hechas por Luis Vives, Savonarola, Nicolás de Cusa y otros.

En 1698/1110, Ludovico Marracci, confesor de Inocencio XI, tras cuarenta años de estudio del Corán y de cuantos comentadores musulmanes pudo haber a las manos, publicó el texto árabe con una ceñida traducción latina, notas y refutaciones. Su obra ha sido cantera adon-

de han acudido muchos traductores occidentales posteriores. En los últimos dos siglos, el Corán ha tenido traducciones en casi todas las lenguas europeas. La mejor de las traducciones en castellano es la de J. Vernet.

No vaya a creer el lector que las traducciones del Corán puedan darle una idea adecuada ni de la eficacia del estilo ni del sentido que tiene el Corán para los que pueden leerlo en árabe. Sabidos son los defectos generales de toda suerte de traducciones, pero al Corán hay que colocarlo en la categoría de las particularmente difíciles, es decir entre aquellas obras a las cuales falta la primera condición para poder ser íntegra y fielmente traducidas: la perfecta inteligencia de todo el texto. En efecto, mientras el significado de muchas expresiones coránicas es oscuro, el de otras es capaz de diversas acepciones, y así lo reconoce el mismo texto coránico en el notable pasaje ya indicado más arriba, que tampoco es de fácil interpretación, como lo prueban las divergencias de los comentarios y la variedad de las traducciones, pero cuyo sentido general no es dudoso: hay en el Corán versos claros y versos de sentido ambiguo cuya interpretación sólo Allāh conoce.

Abundan además en el Corán alusiones a personas determinadas, pero no nombradas; a sucesos y circunstancias públicas y privadas que se daban por bien conocidas y que hoy es imposible precisar. Esas dificultades aumentan porque falta el apoyo de una unidad sistemática o cronológica. Las azoras más extensas contienen una desconcertante promiscuidad de pasajes pertenecientes a los tiempos más diversos, sobre los cuales la crítica interna sólo puede formular hipótesis meramente probables. Concluya, pues, el lector avisado que con la sola ayuda de traducciones no podrá lanzarse a disertar sobre temas coránicos. Lo único que puede sacar de cierto es una idea general de lo que dice el Corán.

Primera parte

EL ISLAM «OFICIAL»

En el Corán hemos visto el origen y el fundamento de la religiosidad en el islam. Esta religiosidad, ya en su misma fuente, se nos presenta con dos tendencias distintas. Una, más asomada a las esperanzas de la vida futura. Otra, orientada a la acción en la vida de este mundo. Ambas coexisten, sin conflicto, en todo el Corán, pero, como es natural, la primera se dibuja con mayor claridad en las azoras de la Meca, mientras la segunda predomina en las promulgadas en Medina. Y esta segunda tendencia, quizás por ser la última en la vida de Mahoma, quizás por encajar mejor con la siguiente actividad conquistadora, es la que ha llevado la ventaja hasta nuestros días. Son varios los autores que han dado a esta forma de religiosidad el nombre de "islam oficial"; también es común la apelación de "islam ortodoxo", o simplemente "la ortodoxia", frente a las heterodoxias que no tardan en manifestarse en el islam. Frente a este "islam oficial" se manifiesta, de modo individual, la primera tendencia de apartamiento y renuncia a las cosas del mundo y de especial cultivo de la vida del espíritu. Como su más alta expresión se halla en el misticismo, recibe el nombre genérico de "sufismo", con que se denomina al misticismo que florece en el campo del islam. Ambas tendencias han coexistido, pero no siempre sin conflicto, en la historia de la religiosidad musulmana, y en lo que sigue se tratan por separado.

Sunna, "camino por el que se suele transitar", significaba, ya en tiempos preislámicos, las usanzas inmemoriales que regulaban la vida de los árabes: *sunnat al-awwalīn*, las costumbres de los antepasados. Dentro ya del islam, se llama *sunnat al-nabī*, o simplemente *sunna*, al conjunto de hechos y dichos de Mahoma según resulta del testimonio de los *aṣḥāb*, sus contemporáneos y compañeros. Se concede asimismo importancia a la *sunna* de éstos y a la de las dos generaciones siguientes.

Ḥadīṯ, en castellano "hadiz", tiene en árabe el sentido general de narración. Como la transmisión de los datos de la *sunna* fue durante mucho tiempo por comunicación hecha de viva voz, "hadiz" significa técnicamente una tradición, presentada según una pauta fija, en la cual al relato del hecho precede la lista de los que lo transmiten en orden ascendente hasta el primero que refirió el caso. Por ejemplo: "Nos contó Ibn Kaṯīr: nos contó Sufyān, que lo había oído de al-A'maš, a quien se lo había referido Abū Ḥāzim, que lo había recibido de Abū Hurayra: El Profeta, ensálcele y sálvele Allāh, nunca dijo mal de un manjar; si le agradaba, lo comía, y si no, lo dejaba".

La importante cuestión del origen y de la genuinidad de los hadices es vieja entre los musulmanes y ha ocupado también a los islamólogos occidentales. Unos y otros convienen en que hay tradiciones espurias, pero difieren mucho en cuanto a los criterios con que deben juzgarse. Para nuestro objeto bastará fijarnos en el admitido por los musulmanes.

El islam, a la muerte de Mahoma, era como un edificio sin terminar. Su conclusión se debe a las generaciones siguientes, que se vieron en la necesidad de hallar normas religiosas, políticas y administrativas en muchas cuestiones no tocadas o insuficientemente declaradas en el Corán. Esta necesidad subió de punto cuando, de la noche a la mañana, los musulmanes se vieron señores de vastos países con superior cultura.

El único norte en situación tan imprevista era la voluntad general de concluir el edificio en el mismo estilo con que se había empezado, buscando la norma de vida

de los creyentes en la *sunna* de Mahoma y de sus compañeros. Así empezó, se dice, la minuciosa investigación de cuanto Mahoma había dicho y había hecho o de cualquier modo había aprobado o rechazado, descendiendo hasta los detalles más íntimos. Luego se pasó adelante y se investigó de modo parecido la vida de los más conspicuos compañeros de Mahoma. Lo que éstos habían profesado en materia de fe y de costumbres se tomó por comentario autorizado y por suplemento de los silencios del Corán y las lagunas de la *sunna* de Mahoma.

Poco a poco, agotada la memoria, pero sin agotarse la necesidad, se fue pasando de lo más seguro a lo menos firme: se hizo que Mahoma completara narraciones y pasajes sólo apuntados en el Corán, y que detallara minuciosamente lo permitido y prohibido en toda clase de cuestiones, como pureza legal, alimentos y bebidas, derecho civil y penal, instrucciones morales, máximas edificantes, urbanidad y buena crianza.

Mucho más se enturbió el caudal de la tradición cuando, en las encarnizadas luchas de partido y en las agrias contiendas religiosas de los primeros siglos, cada uno quiso tener en su favor la autoridad de Mahoma. Así aparecieron multitud de hadices en que el Profeta favorecía, ya a uno, ya a otro bando, y aun a intereses particulares. La puerta del islam se abría así a cuanto a los musulmanes parecía bello o bueno en las religiones y culturas que iban conociendo: pasajes del Antiguo y Nuevo Testamento, de los libros apócrifos judíos y cristianos, opiniones rabínicas y romano-bizantinas, doctrinas helénicas, persas e hindúes. No faltaron quienes a la hora de su muerte confesaron las notables adiciones que habían aportado a la enorme masa de hadices ficticios. Aunque se condenaba la invención y difusión de hadices falsos, se admitían circunstancias atenuantes si era en favor de una buena causa. Por lo demás se jugaba casi a cartas descubiertas. Atribuir a Mahoma un hadiz era como decir: esto es justo, laudable. El Profeta lo hubiera aprobado.

En la promiscuidad de aquella ingente y caótica masa, importaba, sobre todo a teólogos y juristas, distinguir entre lo auténtico y lo falso. Cuando hacia el siglo IX/III se va estabilizando el dogma, el ritual y las instituciones, aparece una nueva ciencia para responder a aquella necesidad: el *'ilm al-ḥadīṯ*, la ciencia de la tradición. El cri-

terio adoptado fue, sin embargo, deficiente en extremo. Sin considerar la valiosa ayuda de la evidencia interna de lo relatado, los eruditos se aplicaron con ardor minucioso a aquilatar la veracidad de los garantes. Un hadiz no podía ser fidedigno sino en el caso de que todos los garantes fueran testigos de mayor excepción. Si todos lo eran, el relato era necesariamente auténtico. Si la manzana tenía buen color, no podía tener gusano; y si el hadiz de que el gallo de Allāh, desde el cielo, da a los gallos de la tierra la señal para que anuncien la hora de la oración tenía buenos garantes, había que tomarlo a carga cerrada.

Muy abundante es la literatura referente a los estudios del hadiz y muy numerosos son los libros de tradiciones coleccionadas. Entre todos sobresalen los repertorios de hadices debidos a al-Buḫārī, natural de Buḫāra, en Transoxiana (m. en 870/256), el más famoso y venerado de los compiladores de tradiciones; y a Muslim, de Nīšāpūr, en Persia; otros cuatro repertorios son los de Abū Dāwūd (m. 888/275); al-Tirmiḏī (m. 892/279); al-Nasā'ī (m. 915/303); e Ibn Maǧa (m. 886/273). La autoridad de estos seis libros, especialmente la de los dos primeros, fue acrecentándose hasta que en el siglo XIII/VII fueron aceptados como norma canónica y considerados como libros sacros después del Corán. En su conjunto nos ofrecen un panorama de la vida de los musulmanes en el tiempo en que fueron compilados.

Resumiendo: Mahoma es no sólo fundador y legislador. Es también el modelo de los musulmanes. Cada acción suya, la más insignificante, era guiada rectamente. Todo cuanto hizo es materia de *sunna*, y la *sunna*, sobre todo al principio, cuando el conocimiento de la ley religiosa estaba basado en la tradición oral, ha sido factor importante para conservar la continuidad del islam.

Ra'y, qiyās, iǧmā'

Así, junto al Corán surge una fuente normativa de gran importancia en la vida del islam. Al conocimiento de estas dos fuentes, Corán y *sunna*, se llamaba al principio *'ilm*, ciencia, en contraposición a *fiqh*, voz que en árabe es sinónima de la anterior, pero que se reservaba para designar la aplicación de la actividad intelectual, *ra'y*, a cuestiones jurídicas. A los que se dedicaban al

'ilm se les llamaba *'ālim*, pl. *'ulamā'*, ulemas, y a los que estudiaban el *fiqh* se les llamaba *faqīh*, pl. *fuqahā'* alfaquíes.

La aplicación del *ra'y* dio lugar al reconocimiento de una nueva fuente de derecho llamada *qiyās*, deducción por analogía, con la cual, del examen de cuestiones ya resueltas en derecho, se obtenía la solución para otras no previstas. Ultima entre las fuentes de derecho es la llamada *iğmā'*, unanimidad, consenso unánime, *vox populi*. Idea fácil de concebir, pero sobre cuya definición, requisitos, límites, han discutido largamente los doctos. Así, pues, cuando faltan las normas escritas del Corán y las tradicionales de la *sunna*, viene a suplir la deficiencia, al lado del *ra'y* y del *qiyās* de los alfaquíes, el *iğmā'*, voz de la comunidad, hecha fuente de derecho. El *iğmā'* puede consistir en consenso doctrinal, cuando los doctores convienen explícitamente en un punto determinado; consenso de ejecución, cuando se trata de costumbres establecidas y confirmadas por la práctica común; y consenso tácito, no admitido por todos los doctores, cuando se trata de actos públicamente efectuados que no atraen la condenación de nadie.

De suyo, el *iğmā'* debería ser el consenso de todos los musulmanes, pero queda, naturalmente, limitado por las circunstancias. Parecen inadecuadas las definiciones que lo presentan como consenso doctrinal de los doctores que viven en un determinado período, porque hay notables ejemplos, como el de la veneración de los santones, en los cuales el *iğmā'* procede de la masa y se impone a pesar de la oposición de los ulemas, que sólo poco a poco se fueron plegando al uso universal.

Un caso más notable es el de la *'iṣma*, la infalibilidad y la impecabilidad de Mahoma, aceptada por *iğmā'*, a pesar del tenor contrario de claros pasajes del Corán. Así el *iğmā'*, dejando su carácter de fuente supletoria para casos dudosos, ha llegado en la práctica a manifestarse superior al mismo Corán.

Carácter especial del *iğmā'* es su automatismo y espontaneidad. No se llega a él por acuerdos de asambleas o decretos de concilios, cosa desconocida en el islam; ni de ordinario puede obtenerse por medio del *iğmā'* respuesta inmediata a cuestiones candentes, porque el balance dogmático y jurídico de una época se hace cuando ésta ha pasado a la historia, cuando, juzgados ya con

calma debates que fueron apasionados, se empieza a idealizar lo pasado, y la comunidad, poniendo en olvido pasadas disensiones, acepta un libro, o una doctrina, o una costumbre. El resultado de este balance, el sedimento de opinión obtenido durante un dilatado período, es el consenso, *iğmā'*, que halla el secreto de su potente elasticidad en esa vaguedad y en esas dilaciones. En cierto modo podría compararse su proceso de formación al que designa como "clásico" un libro o un autor. Nadie duda de la existencia de "clásicos" en muchas literaturas. El título lo ha dado el consenso general lentamente acumulado con el correr de los tiempos.

El *iğmā'* ha sido en la historia, y es todavía en la actualidad, medio de aportación al islam de conceptos y de ajustamientos nuevos, y al mismo tiempo instrumento de remoción de elementos caducos. De este modo y en forma más o menos perceptible va modificándose en nuestros días la manera de pensar y de vivir de extensos sectores musulmanes por efecto del contacto, cada vez más inmediato, con los países occidentales.

Iğtihād

Desde el fin del califato de 'Uṯmān asoman a la superficie las querellas de los antiguos compañeros de Mahoma, ansiosos de supremacía, y la primera guerra entre los creyentes marca el fin de la primera etapa, llamada edad de oro del islam. Letrados y eruditos vieron con malos ojos el advenimiento de los omeyas y se mantenían retirados en Medina y en la Meca. Desde entonces se inicia la separación entre el poder califal y los ulemas y alfaquíes. Los califas siguen siendo los jefes de una comunidad política cimentada por la religión, pero han de resignarse a que sean otros los que conservan e interpretan la ley canónica. Esta separación de esferas daba a la jurisprudencia cierta autonomía, pero, por otra parte, la separaba de la vida práctica y la condenaba a especulaciones puramente teóricas. Las tentativas para ordenar el derecho empezaron ya en tiempo de los omeyas, pero hallaron ambiente más favorable con el advenimiento de los 'abbāsíes. Desde principios del siglo VIII/II se había empezado a trabajar en este sentido en Medina, en Siria y, sobre todo, en Iraq.

A la labor constructiva de sacar el derecho de las cuatro fuentes indicadas: Corán, *sunna*, *qiyās*, *iğmā'*, se llamó *iğtihād*, afán, esfuerzo; y *muğtahid* era el que a esto se dedicaba. A tenor de la ventaja y preferencia que se daba al empleo de las fuentes se dividieron los alfaquíes en *aṣḥāb al-ḥadīṯ* partidarios de la tradición, tradicionistas; y *aṣḥāb al-ra'y*, que tenían menos dificultad que los primeros en servirse de procedimientos basados en razón. Ulemas y alfaquíes han gozado siempre de cierta veneración religiosa en el islam, falto de estado eclesiástico; ejercen algo así como un sacerdocio del derecho y forman una especie de clerecía, intérprete de la ley de Allāh. Darse al estudio de esta ley es obra particularmente meritoria. Nos dice la tradición que los ángeles cubren con sus alas a los doctores de la ley, y que la tinta de los alfaquíes es igual a la sangre de los mártires.

Escuelas jurídicas

Consecuencia de la actividad de los eruditos en este campo fue la formación de diferentes sistemas jurídicos. Muchas fueron las tendencias que se manifestaron y acres las controversias que se mantuvieron. De las escuelas jurídicas entonces nacidas sólo cuatro han llegado hasta nuestros días, conocidas por el nombre de sus más destacados maestros.

Escuela ḥanafī. — Abū *Ḥanīfa* (m. 767/150), de origen persa y habitante de Kūfa, en Iraq, alcanzó gran reputación de maestro. Los discípulos se agolpaban a sus lecciones, y sus respuestas sobre puntos legales tenían valor decisivo en la región. Los eruditos de la Meca y de Medina le achacaban la exagerada importancia que daba al *ra'y* y al *qiyās* y su ignorancia de la tradición. La escuela Ḥanafī se distingue por un cierto sello de desahogo y de libertad. Se afirmó en Iraq durante el gobierno de los 'abbāsíes, se extendió por Persia, Ḫurāsān y Transoxiana, y tuvo representantes en el Magrib y en Sicilia. El advenimiento del imperio otomano restituyó a la escuela el influjo perdido temporalmente con el ocaso de los 'abbāsíes. Hoy rige todavía la escuela en los antiguos territorios del imperio otomano, Siria, Iraq, Egipto, y además en los estados de Asia Central, en Afganistán y en India. En Túnez tiene valor oficial a la par de la escuela mālikí,

y en total puede decirse que la mitad de los musulmanes del mundo siguen hoy el derecho ḥanafī.

Escuela mālikí. — La más antigua compilación de derecho en el islam sunní es el *Kitāb al-muwaṭṭa'* del *imām* Mālik b. Anas (m. 795/179), libro del camino allanado, en que se recoge la *sunna* de Medina, ya completamente islamizada, sobre cuestiones legales y rituales, civiles y religiosas. Se admiten las fuentes de razón, *ra'y* y *qiyās*, pero no se les da tanta importancia como en Iraq. Es de notar que, probablemente, ni Abū Ḥanīfa ni Mālik b. Anas pensaron en fundar escuela. Sólo más tarde, cuando se fundó la escuela šāfi'í, se pensó en los dos primeros como los *imām* o representantes más conspicuos de los grupos respectivos. La escuela mālikí vige hoy en las tierras musulmanas de Africa del norte, excepto Egipto, aunque también en este país tienen los mālikíes numerosos adeptos.

Escuela šāfi'í. — Abū 'Abd Allāh al-Šāfi'ī (m. en al-Fusṭāṭ, en 820/204), era árabe qurayší. Bagdad y al-Fusṭāṭ fueron los centros donde principalmente ejerció su actividad, y en ambas, aunque no sin dificultades, fueron multiplicándose sus discípulos. Ibn al-Aṯīr, en sus crónicas de los siglos XI/V y XII/VI, refiere cómo por cuestiones baladíes se enardecían los ánimos de escuelas rivales hasta la lucha cruenta. En las calles de Bagdad luchaban los šāfi'íes contra los ḥanbalíes; en Iṣfahán contra los ḥanafíes; en Rayy contra šī'íes y ḥanafíes. En Bagdad y en otras ciudades hubo šāfi'íes crucificados por príncipes que favorecían a sus adversarios.

El mérito principal de al-Šāfi'í, a quien puede considerarse como el fundador de la ciencia jurídica musulmana, en la que desempeña un papel parecido al de al-Gazzālī en el campo de la dogmática, consiste en haber sistematizado el uso de las fuentes y en haber señalado los límites en el uso de cada una de ellas, eligiendo una vía media entre los partidarios de la tradición y los fautores del *ra'y*, entre los que no podían concebir que la razón humana, aun la de Mahoma, pudiera por sí sola influir en la formación del derecho, y los que la aplicaban más de lo debido, según el sentir de aquellos tiempos, a la deducción de normas jurídicas. La escuela šāfi'ī rige hoy en Baḥrayn, Arabia meridional, Insulindia, Africa oriental, Egipto, Dagestán y en algunas regiones de

Asia central. A principios de este siglo era la escuela que más nutrida representación tenía en la milenaria *madrasa* de al-Azhar, en Cairo: alrededor de 50 por 100 de šāfi'íes, contra 30 por 100 de ḥanafíes, 20 por 100 de mālikíes y un número insignificante de ḥanbalíes.

Escuela ḥanbalí. — Aḥmad b. Ḥanbal (m. en Bagdad en 855/241), es el *imām* de la escuela de los ḥanbalíes. Fue rígido defensor de la tradición, sin que bastaran a mudar sus convicciones las cadenas y cárceles a que se vio por ello condenado durante los califatos de al-Ma'mūn, al-Mu'taṣim y al-Wāṯiq. Cuando, con el advenimiento al califato de al-Mutawakkil, recobraron los partidarios de la ortodoxia su perdido influjo, Ibn Ḥanbal se vio colmado de favores oficiales y rodeado de discípulos. No elaboró por sí mismo un sistema de derecho, pero algunos de sus oyentes lo compilaron de sus respuestas, en vida todavía del maestro, a quien consultaban en sus dudas. Ibn Ḥanbal limita el uso de los criterios de razón a lo más imprescindible, y, por ende, se halla forzado a apoyarse cuanto puede en la tradición, aunque se trate de hadices poco seguros. En ninguna otra escuela es tan grande el horror a la innovación, *bid'a*, como entre los ḥanbalíes.

La escuela ḥanbalī gozó de gran aceptación en muchas regiones del centro del islam, hasta que, con la hegemonía de los otomanos, se vio relegada a algunas regiones de Arabia central, de Omán y del Golfo Pérsico. En nuestros días, las doctrinas ḥanbalíes han tomado nuevo auge gracias al favor de los wahhābíes en Arabia sa'ūdí.

Aunque no hay necesaria correlación entre las escuelas de derecho y las de teología, puede en general decirse que la mayoría de los ḥanafíes se atienen a la doctrina teológica de al-Māturīdī mientras otros pocos mālikíes šāfi'íes siguen la vía media de al-Aš'ārī, y que los ḥanbalíes profesan también en teología las doctrinas puritanas de Ibn Ḥanbal.

Es cosa admitida por todos los musulmanes ortodoxos que después de la constitución de esas cuatro escuelas, ha cesado el período creativo del derecho, y con él el *iǧtihād*, o labor constructiva de los *muǧtahid*. El cometido de los juristas posteriores debe limitarse a seguir el camino trazado por los *muǧtahid*. A esto se llama *taqlīd*, imitación; y *muqallid*, imitador, es el alfaquí de los tiempos posteriores, a quien, en el ejercicio de su profesión, no es lícito fundarse directamente en el Corán, ni

en la tradición, ni salirse del *iğmā'*, ni aplicar personalmente los métodos de deducción lógica fundados en razón. Todo esto se le da ya hecho en los libros de su escuela con sus innumerables glosas y comentarios, y no tiene más remedio que seguir por los carriles.

El hecho de que se admitan esas cuatro escuelas por igualmente ortodoxas basta para comprender que las diferencias entre ellas no pueden ser sustanciales. Cuando la doctrina de las cuatro coincide sobre una materia determinada, ese acuerdo constituye *iğmā'*, consenso, y es obligatorio para todos. Cuando, al contrario, difieren las escuelas, las normas particulares de cada una obligan sólo a los adeptos. Todo musulmán debe pertenecer a una de ellas y cumplir con sus preceptos, salva siempre la libertad de pasar de una a otra.

Šarī'a y *qānūn*. Sentido especial de la ley musulmana.

Šarī'a o *šar'* es el término técnico con que se designa la ley del islam tal como la presentan los libros elaborados por los doctores de las cuatro escuelas de derecho. Así, el Corán y las tradiciones, fuentes primarias de este derecho, perdida la fuerza de aplicación directa, descienden en la práctica al nivel de libros de lectura piadosa. En sentido más amplio y tardío puede el término *šarī'a* significar además el conjunto de preceptos divinos que regulan las acciones humanas. El islam clásico no distingue entre ley y religión. Allāh habla, ordena, prohíbe; el creyente se somete y obedece, y esta obediencia cuenta como valor religioso positivo.

Para comprender claramente el sentido de la *šarī'a*, de la ley musulmana, hay que tener presente el sentido del orden social esbozado por Mahoma al principio de su hegemonía en Medina. Se trata de una agrupación de hermanos en la fe, de cualquier raza y condición, iguales ante Allāh, incorporados a la comunidad de los creyentes, la *umma*, por el simple acto de profesión de fe en la unicidad de Allāh y en la misión profética de Mahoma. En esta sociedad, el concepto de Estado se funde en cierta manera con el de Allāh: los derechos del Estado son los derechos de Allāh, y éste vela por el cumplimiento de sus órdenes, concretadas en la *šarī'a*. De su observancia habrá luego que dar cumplida cuenta a Allāh, a quien el creyente debe entregarse rendidamente: esto es lo que

significa la palabra *islām:* rendido abandono en manos de Allāh.

El hombre vive doble vida, interior y exterior, ambas reguladas por la ley. Mientras lo tocante a la vida interior pertenece a la jurisdicción directa de Allāh, juez único de los corazones, los actos humanos del foro externo competen a la *šarī'a* y pueden dividirse en dos grandes clases: los que se refieren al culto, y a las relaciones del hombre con Allāh, llamados *'ibādāt;* y los que regulan la conducta del hombre con sus semejantes, llamados *mu'āmmalāt.* La tendencia de la *šarī'a* es la valoración religiosa de todos los actos humanos. Como es natural, el poder del jefe del Estado no es legislativo, sino sólo ejecutivo, dirigido a velar por el cumplimiento de una ley elaborada por los jurisperitos y aceptada por la *umma,* comunidad, que en último término se estima dictada por Allāh.

Fuera de la *šarī'a* está el *qānūn,* ordenanzas de príncipes y sultanes, los cuales, aunque de ordinario reconocieron la *šarī'a,* y no pretendieron reformarla, no por eso se abstuvieron de dictar normas diversas y aun contrarias, o de crear junto al tribunal del *qāḍī,* cadí, juez religioso, otros organismos judiciales. Esas ordenanzas seculares hallaron ambiente favorable para su aparición y desarrollo en el momento en que, habiendo pasado la capitalidad del califato de Medina a Damasco, perdieron los leguleyos todo influjo en la dirección de los negocios.

Como, según los principios de la *šarī'a,* se debe obediencia a las autoridades constituidas, todos tenían que sujetarse de hecho a los mandatos de los gobernantes, aun los alfaquíes, los cuales buscaban consuelo en la defensa teórica de una ley mejor y en quejarse de "la maldad del tiempo presente", en el cual las órdenes de los "príncipes de este mundo" ponían a los musulmanes en trance de faltar al derecho divino, a no ser que se retiraran de este mundo. La convicción de que la maldad de los tiempos tenía que ir creciendo hasta el fin del mundo no tardó en hallar expresión en hadices puestos en boca de Mahoma: de este modo las circunstancias en que se vivía no eran sino el cumplimiento profético de situaciones predeterminadas por Allāh. Por otra parte, los alfaquíes nunca dejaron de condenar como *kāfir,* infiel, a los que no quisieran aceptar la *šarī'a,* por lo menos teóricamente, la cual, si bien desde los primeros decenios del islam

había sufrido graves detrimentos en su aplicación, había de ser completamente restituida y aplicada en la época feliz del futuro *Mahdī*, el Mesías del fin de los tiempos.

No faltaron, sin embargo, armisticios implícitos entre el Estado y los alfaquíes. La frontera de los ámbitos respectivos fue siempre vaga, y en la mayor parte de los casos el cadí era también funcionario del gobierno. En todo tiempo se ha estudiado asiduamente la *šarī'a* y se la ha tenido por único objeto digno de estudio. La orientación teórica que por fuerza de las circunstancias ha tomado y la necesidad de mantenerse en los carriles de las escuelas jurídicas, han inducido a algunos autores musulmanes a creerla fosilizada en sus formas arcaicas y a presentar a los que se dan a este estudio como enemigos de todo progreso. Otros, al contrario, opinan que la *šarī'a* no ha cristalizado, que tiene carácter progresivo, que de hecho evoluciona y se transforma con sus propios medios, acomodándose a las circunstancias. Ambas posiciones parecerán justas a quien se coloque en los distintos puntos de vista en que se hallan los opinantes.

Muchas son las clasificaciones que de los actos humanos, objeto de la *šarī'a*, se dan en los libros. Considerados en su aspecto religioso, se dividen en cinco órdenes principales, *al-aḥkām al-ḫamsa:*

1. Obligatorios, *wāǧib o farḍ*, con sanción de premio o castigo. La obligación puede ser individual, *farḍ al-'ayn*, obligación que incumbe a cada uno de los miembros de la *umma*, comunidad; o bien colectiva, *farḍ al-kifāya*, obligación "de suficiencia", que incumbe a la *umma* y se satisface cuando cumple con ella un número suficiente de creyentes.

2. Recomendados, *mandūb*, *mustaḥabb*, actos no obligatorios, cuyo cumplimiento merece recompensa.

3. Indiferentes, permitidos, *mubaḥ*, *muraḫḫaṣ*, *ḥalāl*, *ǧā'iz*. Actos sin premio ni castigo.

4. Reprobados, *makrūh*. Actos que no reciben castigo, pero son contra el sentido de la ley.

5. Vedados, *ḥarām*, sujetos a sanción legal.
Ḥalāl, lícito, se dice también de cuanto no es vedado, *ḥarām*.

No hay unidad de opiniones entre los autores sobre buen número de actos que han de ser incluidos en una u otra categoría. Lo que un autor o escuela tiene por prohibido o reprobado es para otra lícito y aun recomendable. Hay además muchas otras divisiones y subdivisiones, terreno fecundo para diferencias de escuela.

La "fatwà"

No vaya a creerse que los libros de las escuelas en que está contenida la *šarī'a* puedan ser objeto de libre investigación, *iğtihād*. No le es dado a un individuo cualquiera sacar de ellos la aplicación de la ley a un caso determinado. Hay que acudir para ello a un jurisconsulto llamado *muftī*, el cual da una opinión legal, llamada *fatwà*, en la que se expresa su parecer sobre el caso.

Conviene tener clara noción de la *fatwà*, por ser éste medio corriente y autorizado para orientar la opinión de los musulmanes sobre lo lícito y ortodoxo en casos determinados, y porque de la suma de esas orientaciones particulares resulta la posición tomada por la *umma* en la continua evolución de las circunstancias de la vida. Gracias a la *fatwà*, la doctrina, teóricamente inmutable, se va adaptando a la realidad concreta hasta en casos en que esto hubiera sido imposible según viejas opiniones.

La *fatwà* es la explicación que un jurisconsulto autorizado, el *muftī*, hace del sentido de la ley en un caso concreto. Sirve, pues, para declarar y hacer aplicables a casos particulares los preceptos contenidos en la *šarī'a*. El ámbito de la *fatwà* es tan amplio como el de la *šarī'a* en los órdenes social y religioso, moral y político.

La forma clásica de la *fatwà* es la de una pregunta, generalmente breve, seguida de una respuesta fundamentada; ésta puede alargarse en amplias declaraciones, hasta constituir una verdadera monografía sobre el caso en cuestión. Tanto la demanda, *ruq'a*, como la respuesta, que es la *fatwà* propiamente dicha, pueden ser orales, pero se ha generalizado la forma escrita. Encabezada con la *basmala*, "en el nombre de Allāh, clemente, misericordioso" y con la *ḥamdala*, "loor a Allāh...", la *fatwà* toma la forma de una respuesta en abstracto: en ella no deben figurar nombres de partes interesadas. El *muftī*, en su respuesta, no puede fiarse meramente de su juicio

personal, antes debe apoyarse en precedentes determinados y ajustarse absolutamente a los principios de su propia escuela jurídica. Entran, pues, en la *fatwà*, como ha hecho notar J. López Ortiz, elementos de dirección de conciencia, de enseñanza concreta del modo de aplicar preceptos legales y de calificación de la ortodoxia y moralidad de una conducta. Al final de la *fatwà* suele hallarse la fórmula *Allāh a'lam*, Allāh lo sabe mejor, u otra parecida.

Entre los turcos otomanos, al contrario de la forma descrita, se particularizaba la pregunta hasta el último detalle, y entonces la *fatwà*, respuesta, se reducía a una sola palabra o frase, como *olur*, se puede; *olmaz*, no se puede; *caiz (ğā'īz)*, es lícito; *meṣrudur*, es legítimo, válido.

La *fatwà* es un documento meramente consultivo, sin más valor que el de la autoridad moral de que goza el que la emite. No impone, pues, obligación alguna, ni sale del campo especulativo, ni tiene carácter legislativo o ejecutivo, pero puede servir de fundamento al cadí para dictar sentencia según ella. La *fatwà* se da, sea a particulares, sea al cadí o al soberano que la solicite, y debería ser gratuita, porque teóricamente en el islam la justicia debe administrarse sin exigir nada. La *fatwà* no está sujeta a límites territoriales, pero sí a limitaciones personales, porque sólo es válida para los adeptos de la misma escuela jurídica del *muftī* que la emitió.

Como la *fatwà* sirve en general para decidir puntos oscuros o para orientar sobre casos nuevos, su contribución a la aplicación del derecho es de gran importancia, y hay colecciones de *fatwà* dadas por los muftíes más autorizados. La importancia de este influjo determinó injerencias por parte del Estado, y así, desde los tiempos de la gran expansión otomana, hubo en Istanbul un *muftī* oficial, sin perjuicio de la actividad de los muftíes privados, y sin que las *fatwà* de aquél tuvieran de suyo más autoridad que las de éstos. Más tarde, en algunos países, los gobernantes se han arrogado derechos de supervisión y disciplina sobre los muftíes libres. A veces el carácter de la *fatwà* ha degenerado hasta reducirse en algunas partes al valor de un mero testimonio, y así se contaba el número de ellas que cada litigante podía aducir en apoyo de su pretensión.

LOS CINCO "PILARES" DEL ISLAM

En el primer islam no había fijeza de opiniones sobre los deberes primordiales de los creyentes. En el Corán se inculcan con particular empeño los deberes relativos a la limosna y al ayuno. Algunos, sobre todo los *ḫāriğies*, consideraban el *ğihād*, guerra santa, como deber principal. Más tarde, las cinco obligaciones principales de las *'ibādāt*, los actos que se refieren al culto, fueron llamados los *arkān al-islam*, pilares, o columnas, del islam. Son la profesión de fe, la oración, la limosna, el ayuno y la peregrinación a la Meca.

La "ṭahāra"

Condición previa para la validez de buen número de actos rituales es la *ṭahāra*, pureza, purificación, estado de puridad legal, al que se da gran importancia.

La *ṭahāra* se pierde por determinados actos fisiológicos, como el sueño, necesidades corporales, relaciones sexuales, contacto con cosas o personas reputadas impuras. Según una tradición, los paganos son impuros. Hay musulmanes que consideran también impuros a judíos y cristianos, y, por tanto, se purifican después de haber tratado con ellos. Cosas impuras, son, por ejemplo, el vino, el cerdo, despojos de animales no comestibles.

El estado de impuridad puede ser mayor o menor. Al que se halla en impuridad mayor se prescribe la ablución mayor, lavado de todo el cuerpo. La impuridad menor se quita con la ablución ordinaria, que consiste en lavarse tres veces las manos; enjuagarse tres veces la boca; limpiarse con agua tres veces la nariz; echarse tres veces agua a la cara con la palma de la mano; lavarse luego las antebrazos, primero el derecho, hasta el codo; pasarse la mano mojada sobre la cabeza y cuello y también, en su caso, por la barba; escarbarse los oídos con el dedo, y lavarse, por fin, los pies, primero el derecho, hasta el tobillo.

Tanto en la ablución mayor como en la menor hay que formar intención, *niyya*. El agua debe ser pura, y si se suscitan dudas sobre ello, hay que asegurarse antes de usarla. Al empezar las abluciones hay que invocar el nombre de Allāh, y al finalizarlas hay que recitar la *ša-*

hāda, testimonio de que no hay más dios que Allāh, único, sin asociados, y que Mahoma es su siervo y su mensajero. Hay fórmulas pías acomodadas a cada una de las operaciones indicadas, pero no son indispensables para la validez de la ablución, acto puramente formal. Al prepararse para la ablución podrá decirse: "En nombre de Allāh, clemente, misericordioso. En ti busco, Señor, refugio del aguijón de los demonios; junto a ti me refugio para evitar su presencia". Al fin de la ablución: "Atestiguo que no hay más dios que Allāh, único, sin asociado. Atestiguo que Mahoma es su siervo y su enviado. ¡Loor a ti, Señor! A ti la alabanza. No hay más dios que tú. Mis acciones son malas. Hice entuerto a mi alma. A ti pido el perdón, ¡Señor!, a ti me convierto. Perdóname y vuélvete hacia mí. Porque tú eres el perdonador, tú el misericordioso. ¡Señor!, ponme en el número de los que se convierten sinceramente, en el número de los que se purifican, en el número de tus siervos virtuosos. Haz de mí un siervo paciente y agradecido. Concédeme que me acuerde de ti y que te nombre con frecuencia, que mañana y tarde ensalce tu alabanza".

Si falta el agua, o si ésta no es pura, debe hacerse la ablución de modo abreviado con arena o tierra en que haya polvo que sea considerado puro, tocando la tierra, o simplemente los vestidos, en los que se considera que siempre hay algo de polvo, con las manos, restregándoselas, y pasándolas luego por el rostro y los antebrazos. Esta ablución, prescrita en el Corán[1] se llama *tayammum*.

La "šahāda", profesión de fe

La *šahāda* es la expresión oral del *tawḥīd*, afirmación de la unicidad de Allāh en la profesión de fe musulmana: "No hay más dios que Allāh, y Mahoma es el profeta de Allāh", indicando que nadie más que Allāh es digno de adoración, y que se afirma la misión profética de Mahoma. Esta es la fórmula requerida, necesaria y suficiente, para ser considerado ante la ley como miembro de la *umma* musulmana, partícipe de sus derechos y sujeto a sus obligaciones.

1. *Cor.* 4/46 (43) y 5/9 (6).

La plegaria, "ṣalāt"

La oración ritual, *ṣalāt,* se halla ya mencionada en las más antiguas azoras del Corán. Se distingue de las oraciones voluntarias, dejadas al arbitrio individual. La tradición explica el origen del número actual de cinco oraciones diarias prescritas, enlazándolo con la subida al cielo de Mahoma, donde Allāh le prescribió cincuenta oraciones al día. Al salir de la Presencia, Mahoma encuentra a Moisés, y éste le aconseja que pida rebaja. Así lo hace Mahoma. Allāh accede y se contenta con veinticinco. Por consejo de Moisés, Mahoma sigue regateando, hasta que se deja en cinco el número de tiempos prescritos para la plegaria cotidiana.

Parece que al principio, en la Meca, fueron sólo dos los tiempos prescritos: uno al ocaso y otro al alba. Más tarde, después de la hégira, se halla mencionado en el Corán un tercer tiempo intermedio. Esta parece era la práctica durante la vida de Mahoma; muy pronto después, y sin que conste claramente el proceso, se llega al número definitivo de las cinco plegarias al día prescritas a todos los adultos y sanos de mente y de cuerpo.

No hay lugar exclusivamente señalado para la plegaria; basta que no sea uno de los considerados impuros. El lugar apropiado es la mezquita. Entre los prerrequisitos exteriores para que la plegaria sea válida hay que contar la *ṭahāra,* estado de puridad legal; indumentaria adecuada; aislamiento y orientación. A la *ṭahāra* se provee mediante las abluciones prescritas; según una tradición, "la plegaria es la llave del paraíso, y la ablución es la llave de la plegaria".

Los vestidos deben estar limpios y cubrir en los varones por lo menos desde el cinto hasta la rodilla. Si se trata de mujeres, sólo pueden quedar descubiertas las manos y el rostro.

Antes de la oración conviene separarse del mundo, y esto puede simbolizarse de varios modos, como con el trazado de una línea en el suelo. Con frecuencia sirve para esto una *saǧǧāda,* o alfombrilla destinada a la oración, en la cual suele estar representado un *miḥrāb,* nicho, que en las mezquitas indica la *qibla,* orientación hacia la Meca. El orante vuelve su faz en esa dirección, utilizando para señalarla cualquier objeto fijo, como una lanza o un bastón hincados en tierra. Para hallar la orien-

tación hay brujulillas especiales. En la mezquita, la orientación está indicada de modo permanente por una señal, ordinariamente un nicho mayor o menor, llamado *miḥrāb*.

El tiempo de las plegarias se regula por la posición del sol: al alba, antes del orto, se hace la plegaria del *faǧr* o *subḥ*, aurora. Desde el punto del mediodía hasta que la sombra de un hombre en pie es tan larga como su altura, es el tiempo de la plegaria del *ẓuhr*, mediodía. Desde el fin de este período hasta el ocaso puede hacerse la plegaria del *'aṣr*, la tarde. Puesto ya el sol, y hasta el momento en que se pierden en el horizonte las tintas rosadas, se cumple con la plegaria del *magrib*, ocaso. La plegaria llamada *'išā'* puede hacerse desde este momento hasta media noche.

Día y noche, en sus tiempos determinados, resuena en las tierras del islam desde lo alto de los minaretes el *aḏān*, la llamada a la plegaria hecha por el muecín o almuédano, que ensalza la unicidad y gloria de Allāh, bendice la memoria de Mahoma y con simples y melódicas recitaciones invita a los creyentes a orar. Para el oficio de muecín solía darse preferencia a gente ciega, que no pudiera atisbar desde los altos minaretes las interioridades de patios y terrados. El muecín, de pie, con el rostro vuelto a la *qibla*, dirección de la Meca, con ambas manos elevadas al nivel de los oídos clama en alta voz:

¡Allāh es máximo! (dos o cuatro veces)
¡Atestiguo que no hay dios sino Allāh! (dos veces)
¡Atestiguo que Mahoma es enviado de Allāh! (dos veces)
¡Acudid a la plegaria! (dos veces)
¡Llegaos a la felicidad! (dos veces)
¡Allāh es máximo! (dos veces)
¡No hay dios sino Allāh! (una vez)

En el *aḏān* de la aurora, tras la invitación: "Llegaos a la felicidad", el muecín añade por dos veces: "La plegaria es mejor que el sueño".

Durante la llamada, el creyente ha de recogerse, escuchar y repetir a media voz lo que el muecín va recitando, pero, en vez de decir: "Venid..." y "Llegaos...", dice: "No hay fuerza ni poderío sino en Allāh". Al fin del *aḏān*, el muecín y los oyentes recitan: "¡Señor! Esta es la llamada perfecta. Es el momento de la plegaria. Concede a Mahoma acercamiento y excelencia y elévale

el grado de honor que le has prometido. Tú eres aquel que jamás falta a su promesa".

Nótese que la plegaria es rito de alabanza, y aunque hecho por pecadores, no es propiamente de penitencia, aunque en ella se pide el perdón de los pecados. Hecha, pues, la *niyya*, expresa intención de cumplir con lo prescrito, requisito indispensable para la validez tanto de la plegaria como de los demás actos rituales, a los que debe preceder inmediatamente, empieza la plegaria propiamente dicha.

La plegaria consta:

a) de un *takbīr*, con el cual se introduce el estado sacro, de separación del resto del mundo;

b) de dos o más *raka'āt*. La *rak'a*, que significa inclinación profunda, toma el sentido técnico de agregado de actitudes del cuerpo y de preces que constituyen un elemento ritual completo;

c) preces finales y fórmula de retorno al estado profano.

A) El *takbīr* consiste en decir: "*Allāh Akbar*, Allāh es máximo". Este *takbīr* se llama *takbīr al-iḥrām*, esto es de separación del mundo y de entrada en estado sacro. Se pronuncia de pie, alzando las manos al nivel de los oídos, con las palmas hacia adelante. Desde este punto se está en presencia de Allāh. Se le habla. No se ha de pensar en nada más, ni hablar, ni mirar en derredor, ni hacer cosa que no esté prescrita o autorizada por el ritual.

Correspondiendo a las diferentes humildes posturas que el creyente va tomando durante la plegaria, se le recomienda el *ḏikr*, palabra árabe que, de suyo, significa recuerdo, y que aquí, técnicamente, designa diferentes fórmulas recomendadas en que se ensalza la gloria de Allāh y sus atributos de misericordia, compasión, magnanimidad y tantos otros; se confiesa la propia debilidad, se pide la divina ayuda en ella y ser guiado rectamente en esta vida.

B) Una *rak'a* se compone de los siguientes elementos:

1. *Qiyām,* posición de pie. El creyente, orientado hacia la *qibla,* alza sus dos manos al nivel de los oídos y dice: *Allāh Akbar.* Luego junta las manos sobre el pecho de modo que la muñeca derecha descanse sobre la izquierda. Esto es lo preferible, pero puede también hacerse que las manos se junten sobre el cinto, la derecha sobre la izquierda, o pueden quedar libres en posición natural. Lo esencial es mantenerse en posición de reverencia ante Allāh.

2. *Qirā'a.* Recitación obligatoria de la *fātiḥa*[2] y de algunas aleyas o versos del Corán, por lo menos tres, de libre elección de cada uno. Antes de la *fātiḥa* puede recitarse algún *ḏikr,* como los siguientes:

> —"Loor a ti, ¡Allāh! ¡Tuya es la alabanza! ¡Bendito es tu nombre! ¡Ensalzada tu majestad! ¡Sólo a ti hay que servir!"
>
> —"¡Señor!, mantén las faltas tan lejos de mí como lo está Oriente de Occidente. ¡Señor! límpiame de todas las faltas como un lienzo blanco queda limpio de toda mancha. ¡Señor! lava mis faltas con agua, nieve y granizo".
>
> —"Me torno, sinceramente, enteramente al que creó cielos y tierra. No soy de los politeístas. Mi plegaria, y mi sacrificio, y mi vida, y mi muerte son para Allāh, el Señor de los mundos, que no tiene asociado. Esto es lo que se me ordena, y yo soy uno de los que se someten. ¡Oh Señor! Tú eres el Rey. A nadie hay que servir sino a ti. Tú eres mi dueño, y yo soy tu siervo. He sido injusto conmigo mismo y confieso mi fragilidad. Perdóname, pues, mis faltas, pues nadie sino tú las perdona. ¡Señor!, guíame a la mejor conducta, pues nadie guía sino tú, y apártame de mala conducta, pues nadie sino tú puede hacerlo".

Al final se repite *Allāh Akbar,* y lo mismo se hace a cada cambio de postura.

3. *Rukū'*, inclinación profunda, poniendo las manos sobre las rodillas, manteniendo la espalda tiesa sin arquearla y la cabeza en posición natural, sin alzarla ni bajarla. Nada hay que decir mientras uno se inclina. No hay tiempo fijado para la duración de la inclinación. Durante ella, el *ḏikr* puede ser: "¡Alabado sea mi Señor, el excelso! ¡Glorificado sea!" Al enderezarse puede decir: "Allāh oye a los que le glorifican".

2. El texto de esta azora se halla en la p. 21.

4. *I'tidāl.* Posición vertical, quieta, con las manos, palmas hacia adelante, a la altura de los oídos.

5. *Suǧūd,* postración. Mientras se pronuncia el *takbīr,* se inicia la postración en dirección de la *qibla,* sin sentarse para ello sobre los talones, y de modo que la frente y la nariz lleguen al suelo y lo mismo las palmas de las manos y las rodillas y pies. Posición de máxima humildad en que puede decirse: "¡Gloria a ti, Señor! He sido injusto conmigo mismo. He obrado la maldad; perdóname, Señor". No hay tiempo determinado para la postración, pero, por breve que sea, el cuerpo ha de quedar por lo menos un momento sin moverse.

6. *Ǧulūs,* o *qu'ūd.* Acto de quedar sentado. Para ello se alza la cabeza, mientras se pronuncia el *takbīr,* y se sienta el cuerpo sobre los talones colocando las manos sobre los muslos, algo más arriba de la rodilla. El *ḏikr* puede ser: "¡Señor! concédeme protección, ten compasión de mí; otórgame seguridad, guíame, consérvame, elévame, haz que mis asuntos prosperen". O bien: "¡Señor!, tu ayuda pido y tu perdón. En ti creemos, en ti confiamos, a ti nos sometemos, nos alejamos de los que de ti se apartan. ¡Señor! a ti sólo servimos, a ti acudimos, ante ti nos postramos. En tu misericordia ponemos nuestra esperanza; tememos tus graves castigos. Estos alcanzarán seguramente a los que de ti se alejan".

7. *Suǧūd,* segunda postración, igual que la primera, con la cual se completa la unidad ritual, la *rak'a.*

A estas actitudes acompaña la recitación de fórmulas fijas, como las indicadas. Hay además multitud de detalles secundarios minuciosamente descritos por los tratadistas, los cuales enumeran también largas series de causas de invalidez de la plegaria por defectos voluntarios o accidentales.

El número de *raka'āt* que integran una plegaria es variable. A la plegaria de la aurora se asignan dos *rak'a;* a las de mediodía, tarde y ocaso, cuatro, y a la de después del ocaso, tres.

C) Las preces finales consisten en: a) el *tašahhud,* profesión de fe musulmana; b) fórmula de bendición de los profetas; c) *al-salām al-taḥlīl.*

Concluidas las *raka'āt* determinadas para cada una de las plegarias, y después de la última postración, sigue un

segundo *ğulūs* o *qu'ūd*, durante el cual se recita el *tašahhud:* "Para Allāh sean todas las alabanzas, todas las bendiciones, todo lo bueno, todo lo agradable. La paz sea sobre ti, ¡oh Profeta!, y la misericordia de Allāh y su bendición! La paz sea sobre todos nosotros y sobre todos los siervos fieles de Allāh. Atestiguo que no hay más dios que Allāh, el único, sin asociado. Atestiguo que Mahoma es su siervo y enviado".

Fórmula benedictiva: "¡Oh Allāh! Ensalza a Mahoma y a sus verdaderos seguidores como ensalzaste a Abrahán y a sus fieles secuaces. Tú eres el alabado, el magnificado. ¡Oh Allāh! Bendice a Mahoma y a sus sinceros seguidores como bendijiste a Abrahán y sus fieles secuaces. Tú eres el alabado, el magnificado".

"¡Señor! Hazme a mí y a mi descendencia asiduos en la plegaria. Acepta la mía. ¡Señor!, protégeme a mí, y a mis padres y a los creyentes cuando llegue el día de la cuenta".

En este punto puede ponerse fin a la plegaria recitando el *salām al-taḥlīl*, con el que se resuelve el estado sacro, o pueden añadirse otras preces individuales, como la siguiente, tomada de un hadiz:

"¡Oh Allāh!, en ti me refugio para librarme de ansiedad y de adversidades; tu refugio busco para remediar mi pereza y falta de energía; tu refugio busco como remedio a mi mezquindad y cobardía; tu refugio busco para no ser agobiado por deudas ni oprimido por otros. ¡Oh Allāh!, dame lo suficiente de lo que es lícito para alejarme de lo que está vedado, y con tu favor líbrame de desear cualquier cosa fuera de ti".

El *salām al-taḥlīl* consiste en repetir, sin abandonar la postura del *ğulūs*, el *ḏikr:* "La paz sea con vosotros y la misericordia de Allāh", volviendo una vez la cabeza hacia la derecha y otra hacia la izquierda, como saludo a los presentes, o si la plegaria es a solas, a los dos ángeles custodios.

Witr, o *watr*, número impar, es el término empleado para designar el número impar de *raka'āt*, de uno a once, que se añaden a la oración de la noche, *'išā'*. Esta adición, obligatoria para los adeptos de la escuela ḥanafí, es sólo de *sunna* para las demás escuelas de derecho.

Al final de las plegarias cotidianas o, por lo menos, al terminar la de la noche, se recita el *qunūt*, fórmula breve y muy antigua que, según una tradición, había formado

parte del Corán: puesto el creyente en la presencia de Allāh, implora su ayuda, afirma su creencia en él, manifiesta su arrepentimiento e implora el perdón de sus culpas, temeroso de castigo riguroso y con la esperanza puesta en la misericordia divina: "¡Señor, imploramos tu ayuda y tu perdón. Creemos en ti y a ti nos confiamos. Ante ti manifestamos nuestra compunción y dejamos a cuantos te son infieles. A ti solo adoramos, a ti te rogamos, ante ti nos prosternamos, a ti corremos y nos precipitamos. Esperamos en tu misericordia, tememos tus castigos rigurosos, los castigos que ciertamente alcanzarán a los que te son infieles".

Después de la plegaria ritual se aconseja el *ḏikr*, recuerdo y mención del nombre de Allāh. Por ejemplo, repetir treinta y tres veces cada una de estas frases: "Gloria a Allāh. Alabanza a Allāh. Allāh es máximo". Y terminar con: "No hay dios sino Allā, único, sin asociado".

La plegaria, así esquemáticamente descrita, puede alargarse, no sólo según el número de *raka'āt*, sino también por la adición, dentro de cada *rak'a* y después de la *fātiḥa*, de partes más o menos largas del Corán. La plegaria de cuatro *raka'āt*, sin aditamentos supererogatorios, puede hacerse en unos cinco minutos.

El islam no tiene día de descanso obligatorio, como el sábado judío o el domingo cristiano, pero los viernes la plegaria del mediodía, la *ṣalāt al-ǧum'a*, tiene solemnidad especial. Nótese que el islām oficial da gran importancia a los actos religiosos practicados en común. Para la plegaria del viernes, a la hora del mediodía, todos concurren a la mezquita, llamada aljama, destinada a congregar obligatoriamente a los muslimes varones durante la plegaria del viernes. El Corán prescribe que mientras dura la congregación cesen fuera los negocios. Después de descalzarse, como es costumbre, para entrar en la mezquita, la gente se va colocando, ordenada y compacta, frente al *miḥrāb* con que se indica la orientación hacia la Meca; todos permanecen de pie, en filas paralelas, de modo que los pies de los de toda una fila coincidan en la misma línea. Si hay mujeres presentes, éstas forman sus filas detrás de las de los hombres. En este caso, una vez concluidos los ritos los hombres no deben abandonar sus sitios hasta que todas las mujeres hayan salido.

En la oración del viernes y en las que se hacen en grupos más o menos considerables, hay un dirigente, llamado *imām* [3], colocado delante de la primera fila de los asistentes, al cual éstos han de imitar con perfecta disciplina en las sucesivas actitudes rituales. La distancia entre el *imām* y la primera fila, y entre las filas siguientes, ha de ser tal que cada fila pueda efectuar su postración de modo que la cabeza no llegue a tocar a los de la fila de delante. En los primeros tiempos, las funciones de *imām* estaban reservadas al jefe de la comunidad, o sea al califa en su capital y a los gobernadores lugartenientes del califa en las grandes ciudades; pero este cargo ha ido perdiendo poco a poco su importancia primera, de modo que puede actuar como *imām* cualquier muslim suficientemente instruido en los ritos. De suyo, este honor correspondería al más autorizado de los reunidos, pero de ordinario hay en las mezquitas mayores personas encargadas de este menester y remuneradas por sus servicios; técnicamente no hay cargo profesional de *imām:* sólo durante la plegaria se es *imām,* y se deja de serlo cuando se termina.

Detalle especial de la plegaria oficial del viernes, es la *ḫuṭba,* alocución, pronunciada por el *ḫāṭib,* antes de los ritos de la plegaria. Una vez hecha la llamada ordinaria a la oración por el muecín, los asistentes, puestos en pie, escuchan la *ḫuṭba.* El *ḫāṭib,* estando de pie sobre el *minbar,* en castellano almimbar, especie de púlpito, se dirige a los reunidos teniendo en la mano una espada de madera, o un arco, o un bastón. Durante la alocución, los oyentes han de permanecer sentados y en silencio. La *ḫuṭba* se divide en dos partes. La primera tiene pauta fija: se empieza por la *ḥamdala,* alabanza de Allāh; sigue la evocación de las excelencias de Mahoma, una plegaria de intercesión por todos los creyentes con honorífica mención de los jefes de la comunidad, recitación de algún pasaje del Corán y exhortaciones a la devoción. Antes de empezar la segunda parte de su discurso, el *ḫāṭib* se sienta por breve tiempo. En esta segunda parte, el tema es libre, pero muchos prefieren servirse de textos ya preparados en libros para este fin. Cualquier tema que se refiera al buen ser de la *umma,* comunidad, es admisible. Al revés del ritual, cuyas preces siempre repe-

3. En castellano, *imán.* En lo que sigue conservo la palabra *imām,* para no crear confusión con el árabe *īmān,* la fe.

tidas se pronuncian en árabe, la *ḫuṭba* se pronuncia en el lenguaje de la región, como es natural. La mención en la *ḫuṭba* del nombre del califa, y, en tiempos posteriores, de los príncipes reinantes, a pesar de no estar ritualmente prescrita, y aun de haber sido condenada como abuso, ha sido circunstancia muy importante en la vida social y política de los pueblos islámicos, porque equivale a un reconocimiento de soberanía, y el omitirla se tenía por señal de rebelión o por afirmación de independencia.

Una vez concluida la *ḫuṭba* y para anunciar que va a tener comienzo la plegaria, se pronuncia en alta voz la *iqāma,* segunda llamada a la oración. De ordinario, la persona encargada de hacerlo es el muecín, el mismo que desde el minarete pronunció el *aḏān,* la llamada a la plegaria. La fórmula es casi la misma. La variación mayor consiste en que, en vez de la frase: "Llegaos a la felicidad", dice: "Va a empezar la plegaria"; entonces el *imām* la inicia con la palabras "Allāh es máximo", y al mismo tiempo alza sus manos, y con él todos los reunidos, al nivel de los oídos, como se ha dicho al describir las posturas que se van adoptando en la plegaria. Luego, en voz sumisa, se recita algún *ḏikr,* y seguidamente el *imām* recita la *fātiḥa* en alta voz, haciendo pausa tras cada aleya o versículo, para que en el intervalo el auditorio pueda ir repitiéndolo. Sin embargo, los de la escuela ḥanafí consideran que la recitación del *imām* es suficiente, sin que la audiencia esté obligada a repetirla. Cuando el *imām* concluye la *fātiḥa,* todos los presentes responden "Āmīn".

Luego el *imām,* en alta voz recita algún pasaje del Corán, que los presentes escuchan en silencio. Todos los *takbīr* que se recitan a cada cambio de postura han de pronunciarse en voz alta. Los *ḏikr* que se recitan en la inclinación y en la postración se pronuncian en voz baja por el *imām* y los asistentes. La plegaria cotidiana del mediodía es de cuatro *raka'āt;* por excepción, en la del viernes sólo dos son de estricta obligación, pero es de *sunna* que cada uno recite otras dos tan pronto como llegue a la mezquita, aunque llegue tarde.

Los autores dan gran importancia a la plegaria, momento de aproximación a la divinidad, medio para borrar los pecados y para alcanzar lo que se necesita, reparo contra la impiedad, necesaria condición para salvarse, porque de esto tratará el primero de los puntos de que

se pedirá cuenta el día del juicio. Hay que ir a la plegaria pensando que se trata de la última, como si se estuviera sobre el estrechísimo puente tendido sobre el infierno, con el ángel de la muerte a la espalda.

No cabe duda de que la plegaria ritual ocupa lugar preeminente en la religiosidad oficial. Sin embargo, se ha hecho notar que su minuciosa reglamentación, de la que en estas breves líneas no se puede dar idea, conduce en muchos casos a un estéril ritualismo. Se ha llegado a cifrar el ideal de religiosidad musulmana en su exacto cumplimiento. Tanto en ésta como en otras plegarias que se dejan a la libre voluntad de cada uno, queda siempre la misma inconmesurable distancia entre el siervo y el Señor, el Soberano absoluto, inaccesible, arbitrario dueño del destino de sus criaturas. Ha habido almas que han querido ir más allá y acercarse a la divinidad bajo el signo del amor, pero han topado con la irreductible oposición de teólogos y alfaquíes para quienes no hay relación posible de reciprocidad entre la excelsitud de Allāh y la insignificancia del hombre, y tachan de peligrosa innovación cualquier intento en tal sentido. Para ellos la religiosidad está canalizada por los ritos establecidos.

Además de estas plegarias obligatorias, hay otras que no lo son, clasificadas por Algazel en las tres clases de: *sunna, mustaḥabb* y *taṭawwu'*, o sea: de costumbre, recomendadas y voluntarias.

Entre las plegarias de *sunna* están las de las dos grandes fiestas del islam: Una llamada *'īd al-fiṭr* o *'īd al-ṣagīr*, fiesta del principio o fiesta pequeña. *Fiṭr* significa principio, es decir, principio de la vida ordinaria después del ayuno de ramadán. La otra fiesta se llama *'īd al-aḍḥà* o *'īd al-kabīr*, fiesta del sacrificio, o fiesta grande.

Los preliminares para la plegaria en estas fiestas son los mismos que para la oración del viernes en la aljama. Hay que tomar un baño, vestir los mejores trapitos, perfumes si es posible, y presentarse limpio y pulido. El tiempo para la plegaria común en tales días ha de ser entre la salida del sol y el mediodía. El lugar suele ser la *muṣallà*, espacio amplio al aire libre destinado a tal efecto. La plegaria en estos días se limita a dos *rak'a*. En el ritual de estos días ocurren ciertas formas arcaicas que no se observan en la oración cotidiana obligatoria. La *ḫuṭba* en estos días se pronuncia al fin de la plegaria.

Plegaria especial, de la que trata el Corán[4], es la *ṣalāt al-ḫawf*, del temor, ante la inminencia de un ataque enemigo. En este caso, los creyentes hacen la plegaria en dos filas, y mientras unos se prosternan, otros están alerta con las armas en la mano.

La plegaria por un difunto, *'alà al-mayyit*, y la participación en el funeral, es de obligación que incumbe a la comunidad. La plegaria de rogativas para alcanzar la lluvia, *ṣalāt al-istisqā'*, y la que se recita durante los eclipses, *ṣalāt al-kusūf*, tienen también rituales especiales.

Entre las plegarias recomendadas y las voluntarias puede citarse la *ṣalāt al-ḥāğa*, cuando uno se halla en necesidad, y la *ṣalāt al-istiḫāra*, que se hace antes de tomar graves resoluciones. A la *ṣalāt al-layl*, que se hace durante la noche, recomendada en varios pasajes del Corán[5], y llamada también *tahağğud*, se atribuye mérito especial. *Tahağğud* significa el acto de la vigilia nocturna, y en el Corán se nos dice que: "Allāh sabe que tú [Mahoma] velas en plegaria casi dos tercios de la noche, o la mitad, o un tercio, y que así lo hacen algunos de los que están contigo..."[6]. Esta plegaria consta de ocho *raka'āt* divididas en grupos de dos, seguidas de un *witr* de tres *raka'āt*. Pero si el *witr* se ha recitado ya en la plegaria de la noche, *'išā'*, no es menester añadirlo a las ocho *raka'āt*.

Otra plegaria, también nocturna, y relacionada con la anterior es la llamada *tarāwīḥ*, que etimológicamente significa "el acto de tomar descanso"; consta de ocho *raka'āt*, más las tres del *witr* y se toma un breve descanso al fin de cada dos *raka'āt*. Este número ha sido luego aumentado hasta 23 *raka'āt* y en ellas, a lo largo del mes de ramadán, suele recitarse todo el Corán.

La limosna, "zakāt"

Zakāt, en castellano azaque, es palabra que en su origen implica sentido de purificación, de justificación, y luego toma el sentido de socorro material a los desvalidos en la forma concreta de limosna real. A veces se usa *ṣadaqa*, como sinónimo de *zakāt*, pero otras veces *ṣadaqa* indica la limosna espontánea, no reglamentada.

4. *Cor.* 4/102-104 (101-103).
5. *Cor.* 73/1-6; 73/20; 17/81 (79).
6. *Cor.* 73/20.

Numerosos son los pasajes en que el Corán exhorta a la liberalidad y la menciona, juntamente con la plegaria, como dos elementos esenciales de la religión. Por ejemplo: "...los que sufren con paciencia por deseo del rostro del Señor, y cumplen con la plegaria, y de lo que les hemos otorgado dan limosna en secreto o abiertamente..., de éstos será la recompensa de la mansión, los jardines del paraíso..." [7]. Y: "sólo visitará las mezquitas de Allāh quien cree en Allāh y en el último día, y es constante en la plegaria y da la limosna y no teme sino a Allāh. Quizás éstos sean de los guiados" [8].

En la hermandad de la comunidad musulmana se amonesta a los pudientes a dar de la superfluo a los necesitados, como derecho propio de éstos, y como medio de justificar y purificar los bienes que Allāh concede. La limosna, al principio sólo recomendada por el Corán en la época de la Meca, es luego declarada de obligación, con tasa determinada, percibida por Mahoma y por las personas para ello destinadas. Los recursos así obtenidos los destina específicamente el Corán [9] al socorro de pobres y menesterosos; a la retribución de los que de tal administración se ocupan; a amansar los corazones, es decir, a servir de llave de oro para los fines que Mahoma se proponía; al pago de deudas, socorro de viudas y huérfanos, rescate de esclavos, guerra contra infieles y ayuda de viandantes.

Muerto Mahoma y pasados los primeros tiempos de gobierno patriarcal, el azaque se convierte inevitablemente en impuesto sobre el patrimonio, y es la única contribución legal impuesta a los musulmanes, y sólo a los musulmanes, con exclusión de los demás súbditos del Estado, sobre los cuales pesan otras cargas.

La evolución y desarrollo de la administración va luego desvirtuando la significación primera de esta gabela y torciendo a otros fines la aplicación de los fondos del azaque.

En los Estados musulmanes modernos se ha desechado por arcaica e inservible la legislación tributaria de la *šarī'a*, a la que han sucedido métodos occidentales; pero los musulmanes píos siguen considerándose obligados por deber fundamental a purificar sus bienes y destinan el importe del azaque a fines de religión y de beneficencia.

7. *Cor.* 13/22-23.
8. *Cor.* 9/18.
9. *Cor.* 9/58-60.

Forma particular de la limosna, que en este caso ha conservado su primitivo carácter, es la llamada *zakāt al-fiṭr*, que se tiene por obligatoria para todo muslim libre y pudiente. Consiste en el reparto de dones en especie, ordinariamente alimentos, a los pobres, con ocasión de la fiesta del fin del ayuno de ramadán, según normas detalladamente prescritas.

En cuanto a otras formas de limosna privada, es impresión de no pocos observadores que son muy corrientes entre musulmanes. La recomendación de la limosna, inculcada desde los más tiernos años, ejerce saludables efectos en el ánimo de los musulmanes, y a la dignidad con que el mendigo suele pedir en nombre de Allāh suele corresponder la generosidad, en ocasiones heroica, del que en nombre de Allāh se desprende de lo que de él ha recibido.

El ayuno, "ṣawm"

Hablando en general puede decirse que el Corán no se ocupa del ayuno, *ṣawm, siyām*, en las azoras de la Meca; aunque se halla su mención en la azora llamada *Miryam* [10], María, el contexto parece indicar que en este pasaje el significado de *ṣawm* es el primario, de abstención en general, y no el técnico, de ayuno de alimento, de bebida y de relaciones entre sexos que luego ha predominado. El pasaje describe la angustia de María en el desierto, sola, en el momento del parto. Se apoya contra el tronco de una palmera y oye una voz que la anima a no entristecerse, porque "el Señor ha hecho que a tus pies brote un arroyo, y sacude el tronco de la palmera y ésta dejará caer dátiles frescos y maduros. Come, pues, y bebe y enjuga tus ojos, y si vieras a alguno, dile: he hecho voto al Misericordioso de abstenerme, y hoy no hablaré a nadie". Vista la orden de que coma y beba, la abstención ha de referirse a voto de silencio durante aquel día.

Cuenta la tradición, refiriéndolo a Ibn 'Abbās, que, cuando Mahoma llegó a Medina, vio que los judíos ayunaban el décimo día del mes de *muḥarram*. Se le dijo que era porque Moisés había ayunado en tal día en conmemoración de haber sido libertados los judíos de la esclavitud del faraón, y Mahoma respondió que ellos (los

10. *Cor.* 19/27 (26).

musulmanes) estaban más cerca de Moisés que los judíos, y ordenó que se observara el ayuno del día décimo *'āšūrā'*, del primer mes, correspondiente al *kippūr* judío del mes de *tišrī*.

Cuando poco después quiso Mahoma recalcar su rotura con los judíos, suprimió la obligación del *'āšūrā'* y estableció, copiándolo quizá de la cuaresma cristiana, el ayuno del mes de ramadán [11], con preceptos muy peculiares. Este es el ayuno cuya observancia constituye uno de los preceptos fundamentales del islam.

La obligación del ayuno alcanza a todos los muslimes llegados a la pubertad, sanos de cuerpo y mente. Quien negara esa obligación sería tenido por infiel; quien sin negarla no quisiera cumplirla, debería ser obligado a ello con medios coercitivos, incluso encarcelamiento. La obligación del ayuno se difiere para los viajeros, soldados en expedición y cuantos por motivos razonables no puedan cumplirla en el tiempo prescrito. Todos éstos deben luego cumplir con los ayunos prescritos. Están exceptuados, sin ulterior obligación, los enfermos desahuciados y los que, por razón de edad, fijada en cuarenta años para los varones, no se sienten con fuerzas para ayunar. El Corán [12] admite también redención, *fidya*, del ayuno si se alimenta a un pobre, pero insiste en que es mejor el ayuno. Requisito indispensable para la validez del ayuno es la *niyya*, intención expresa de cumplir con el ayuno, que ha de ser renovada al alba de cada uno de los días de ramadán.

La esencia del ayuno está en abstenerse por completo de las *muftirāt*, es decir, de todas aquellas cosas que pueden quebrantar el ayuno. Estas son: toda clase de alimentos y bebidas, uso de tabaco, de perfumes y relaciones sexuales. Tal abstención ha de durar todo el día, desde que por la mañana, a la primera claridad del alba, puede distinguirse un hilo blanco de otro negro, hasta que por la tarde, a boca de noche, no es ya posible diferenciarlos. Se aconseja además que "la lengua ayune" donde más pecado tiene, absteniéndose de palabras dañosas y ejercitándose en la recitación del Corán.

Los días destinados al ayuno son todos los del mes de ramadán. El calendario musulmán es lunar, y el principio del ramadán ha de determinarse por la visión actual y directa de la nueva luna, dejando aparte cálculos

11. *Cor.* 2/179-181 (183-185).
12. *Cor.* 2/180 (184).

astronómicos. Con tal método puede suceder que el mes tenga legalmente 28, 29 ó 30 días, según la fecha en que se haya visto la luna nueva al principio del mes de ramadán y del siguiente. No es, pues, de extrañar, con ocasión del principio de ramadán, ver grupos por las calles y gente en los terrados, vueltos todos hacia poniente para distinguir en el cielo el sutil creciente de la luna nueva. El anuncio oficial de que ha sido vista va de ordinario refrendado por el cadí y se da a conocer por un cañonazo o por otros medios según las localidades.

Se ha hecho notar que aun los muslimes negligentes en la observancia de otros preceptos de su religión tienen interés en no desentonar cuando se trata del ayuno. Así, los países de mayoría musulmana ofrecen aspecto característico durante los días de ramadán. El ritmo ordinario de la vida social, adormecido y como paralizado durante el día, se aviva y acelera a medida que cae la tarde, cuando todos se preparan para el momento en que es lícito el *faṭūr*, desayuno. Los que pueden, han tomado ya buen descanso durante el día, y los que no, han de arreglarse por la noche.

Aunque sin carácter obligatorio, las plegarias llamadas *tarāwīḥ*, de las pausas, suelen hacerse por la noche durante el ramadán, después de las oraciones ordinarias del ocaso y de la noche. La duración de las *tarāwīḥ*, depende del *imām* que las dirige, y puede oscilar entre veinte minutos y varias horas. Suele haber en las mezquitas muchos grupos que las hacen separadamente.

Acabadas estas devociones, la gente pasa el resto de la noche en mutuas visitas, convites y reuniones y en placeres de todas clases, que contrastan con la austeridad del ayuno diurno. Casas y sitios públicos están brillantemente iluminados, los cafés rebosan de parroquianos y por todas partes circulan vendedores de dulces y de refrescos. Pasada la media noche empiezan los muecines desde los minaretes las prolongadas llamadas a acordarse de Allāh, que la noche adelanta su curso, que hay que tomar la última refección, *saḥūr*, antes de que apunte el día. Algunos hacen una plegaria matutina supererogatoria antes de la obligada oración del alba.

Concluida ésta, empieza la somnolencia y aflicción del día, especialmente si es en verano. Varios y de diferentes países son los autores que han puesto nota en los refri-

gerios con que en privado se consuelan a veces los que pueden.

Con mayor interés todavía que al principio del ramadán se espera ver la luna nueva que ha de poner fin al ayuno. La noticia de que ha sido vista provoca júbilo general. En todos las casas se ha hecho ya limpieza. Se ha renovado lo viejo, se activa la cocina, se preparan las salas de recibir. Las barberías están llenas de parroquianos, los sastres entregan las ropas nuevas encargadas, todos buscan en las tiendas regalos para los amigos, preparan el aguinaldo para los dependientes, dan a los pobres la limosna del fin del ayuno.

Estos son los preliminares del *'īd al-fiṭr*, fiesta del fin del ayuno, llamada también fiesta pequeña, *'īd al-ṣagīr*, y en turco *Küçük bairam*, con el mismo significado, para diferenciarla del *Büyük bairam*, fiesta grande, en árabe *'īd al-kabīr*, o *'īd al-aḍḥà*, fiesta del sacrificio, que se celebra el 10 del mes de *ḏū 'l-ḥiǧǧā*, día en que termina la peregrinación a la Meca. Sin embargo, la fiesta pequeña es más popular y más sentida, pues celebra la conclusión de un período de privaciones común para todos. La gente, con atavíos de gala, llena las calles, hay mutuas enhorabuenas, convites y regalos, se distribuye a los pobres y necesitados la acostumbrada *zakāt al-fiṭr*, limosna del fin del ayuno, abundan las diversiones populares y con frecuencia se prolonga el regocijo uno o más días.

Además de este ayuno, obligatorio para todos, hay otros particulares que, en su caso, también son de obligación, o al menos de consejo, sea por voto hecho, sea por reparación de omisiones o por sanción de faltas cometidas, según tarifas diversas de las varias escuelas. Hay además ayunos libremente practicados, como el ya mencionado *'āšūrā'*, que consiste en ayunar durante veinticuatro horas seguidas, desde una puesta de sol a la siguiente.

Algazel, tratando del ayuno en su *Iḥyā'*, al principio del *Kitāb asrār al-ṣawm*, tratado sobre los misterios de ayuno, pondera cuán agradable sea a Allāh esta práctica y cuán aborrecida del demonio. Este cuenta para sus depravados fines con la lozanía de las pasiones del hombre, las cuales son obstáculo para el conocimiento y el acercamiento de Allāh, y en el ayuno se hallan los medios para debilitarlas. Pone además Algazel sobre el mero cumplimiento de los preceptos del ayuno, de los cuales

se sacaría sólo sufrir hambre y sed, un grado superior, que consiste en mantenerse vigilante sobre los sentidos para evitar cuanto pueda apartar de la unión con Allāh, porque el verdadero ayuno no consiste tanto en la materialidad de la abstinencia cuanto en la sujeción de las pasiones. El ayuno es la puerta del servicio de Allāh.

La peregrinación, "ḥaǧǧ"

El *ḥaǧǧ*, peregrinación a la Meca, es también "columna" fundamental del islam. Se compone de una serie de ritos usados por los árabes antes del islam y adoptados por Mahoma con ciertas modificaciones. La obligación de peregrinar a la Meca una vez en la vida incumbe a todo musulmán adulto y sano si las circunstancias de su fortuna y otras externas, ajenas a su voluntad, no se lo impiden. Esa obligación tiene su raíz en el Corán: "En verdad, el primer templo que fue fundado para los hombres es en verdad el que está en Bakka [la Meca]..., y los hombres deben a Allāh la peregrinación, aquellos a quienes sea posible hacerlo..." [13] Sin embargo, la inmensa mayoría de los musulmanes mueren sin haber visto la Meca.

Hay dos clases de peregrinación: mayor y menor. Esta, llamada *'umra*, puede hacerse en cualquier tiempo del año. Sus ritos son sólo los del *iḥrām*, *ṭawāf* y *sa'y*. Estos ritos entran también en el *ḥaǧǧ*, la peregrinación propiamente dicha. El territorio que circunda la Meca se considera sacro. Por consiguiente, se le declara y se le llama *ḥaram*, cosa o lugar prohibido. Sus confines se hallan indicados por una especie de pilastras indicadoras, *'alamayn*, situadas junto a los caminos principales. Los peregrinos deben penetrar en el territorio sacro en estado de *iḥrām*, separación simbólica de lo profano, indicada por una indumentaria arcaica, llamada también *iḥrām*, la cual consiste en dos piezas de tela blanca, como dos toallas grandes, sin costura. Una de ellas, *izār*, se arrolla al cuerpo cubriéndolo desde la cintura a las rodillas; la otra, *ridā'* o *wišāḥ*, se anuda sobre el busto de modo que cubra el hombro izquierdo y espalda, pasando bajo el brazo derecho. Al peregrino en estado de *iḥrām* se le llama *muḥrim*. Puede usar sandalias, pero no zapatos.

13. *Cor.* 3/91 (97).

Requisito preliminar de todos estos ritos es el estado de pureza legal y la *niyya*, intención de cumplir con lo prescrito. La ley prescribe que el *iḥrām* se vista antes de entrar en la Meca, en sitios determinados de los caminos que a ella conducen. Una vez revestido del *iḥrām*, el *ḥāǧǧ*, pl. *ḥuǧǧāǧ*, peregrino, pronuncia en alta voz la *talbiya*, fórmula antiquísima, luego islamizada, con la cual el *ḥāǧǧ* se dirige a Allāh. De esta fórmula hay variantes más o menos breves. Según la tradición, recogida por al-Buḫārī, Mahoma la recitó así: *Labbayka, allāhumma labbayka, labbayka; lā šarīka laka, inna 'l-ḥamda wa- 'l-ni'mata laka wa- 'l-mulka, lā šarīka laka:* "Aquí estoy para servirte, ¡oh Allāh!, aquí estoy para servirte; no tienes compañero, tuyas son la alabanza y la gracia, tuyo es el reino, no tienes igual". Esta fórmula y sus similares son características de los ritos de la peregrinación, durante la cual los *ḥuǧǧāǧ*, peregrinos, la repiten constantemente.

El *ḥāǧǧ*, en estado de *iḥrām*, debe abstenerse de muchos actos que le son lícitos en el estado ordinario profano. Estos ritos, paganos de abolengo, islamizados por Mahoma, responden a un sentimiento de veneración por los lugares sacros. El cambio ritual de los vestidos y las abstenciones impuestas al *ḥāǧǧ* deben sin duda producir honda impresión en quien se dirige a la Ka'ba como a la casa de Allāh. Se recomienda al *ḥāǧǧ* que, al llegar a la vista de la Meca, recite esta plegaria: "¡Señor! he aquí tu lugar santo, mansión de paz. El que aquí se refugia es tu siervo. Vengo a ti, Señor, de lejanas tierras, oprimida la conciencia con numerosos pecados, con la esperanza de que tu favor y tu generosidad me reciban y que quieras en el último día librarme del voraz fuego del infierno".

En llegando a la Meca, el *ḥāǧǧ* se dirige a la mezquita de la Ka'ba, en la que penetra por la puerta llamada de la paz, mientras va recitando: "Pongo en Allāh mi confianza para que me libre de Satán el maldito. En nombre de Allāh, clemente, misericordioso. ¡Señor! Tú eres la paz y la paz viene de ti: haznos vivir en la paz y concédenos, por favor tuyo, ¡oh tú, Soberano de la grandeza y de la munificencia!, que lleguemos al paraíso, mansión de la paz".

Entrando ya en el recinto de la mezquita, el *ḥāǧǧ* recita, dirigiéndose hacia la Ka'ba: "Señor mío, éste es

tu lugar santo, el refugio seguro; dígnate en el día supremo, librarme de las llamas del infierno. En el nombre de Allāh. Allāh es máximo. No hay más dios que Allāh. No tiene asociado. Suya es la realeza y la alabanza. Todo lo puede. ¡Señor!, haz que la verdad me acompañe a la entrada, haz que me acompañe a la salida. Cúbreme con el escudo de tu poder. La verdad ha aparecido y la mentira perece. Los creyentes hallarán en el Corán su salud y la misericordia del Señor, pero los incrédulos verán aumentarse su perdición".

La ciudad de la Meca, situada en una hondonada, tiene por murallas, según frase de un viajero, los montes que la circundan. En lo más bajo de la población se halla el edificio de la Ka'ba y el pozo Zamzam, situados aproximadamente en el centro del patio de la mezquita construida para encuadrarlos. El patio mide poco más o menos 108 × 164 metros. La Ka'ba, vocablo que significa objeto de forma cúbica, tiene una planta de 10 × 12 metros y una altura de 15. En el ángulo de este edificio se halla empotrada la llamada Piedra Negra, rota hoy en varios fragmentos unidos con cemento y circundados por un marco de plata.

Según la tradición, el lugar de la Ka'ba fue creado antes que el resto del mundo. Luego Allāh fue creando, en círculos concéntricos, el perímetro de la Meca, el del *ḥaram* o territorio sacro que rodea la Meca, y el mundo. Así puede llamarse a la Meca *Umm al-qurà*, madre de las ciudades, centro del mundo, ombligo de la tierra.

Se halla también en la tradición que, cuando Adán, expulsado del paraíso, fue perdonado por Allāh, éste hizo descender en el lugar que hoy ocupa la Ka'ba una tienda para que Adán pudiese dar vueltas a su alrededor, como lo hacen los ángeles en torno al trono de Allāh. Esta tienda se perdió con el diluvio, y, por orden de Allāh, Abrahán se dispuso a construir la Ka'ba. Un viento impetuoso desembarazó el terreno, una nube indicó con su sombra la planta del edificio, y mientras Abrahán construía, su hijo Ismael le traía los materiales. Para continuar el trabajo al irse elevando el muro, Abrahán se subió a una piedra, que es el *maqām Ibrāhīm*, conservado en el patio de la Ka'ba; en el *maqām* se muestra la impresión de los pies de Abrahán. Faltaba una piedra para un ángulo, y como Ismael no lo hallaba a propósito, el arcángel Gabriel trajo la Piedra Negra, que era en-

tonces blanca por no haberse contaminado todavía con los pecados de los hombres. No hay duda que esta piedra había sido objeto de culto pagano, y se cuenta que sólo la autoridad de Mahoma pudo imponer su veneración a algunos de sus más fieles seguidores. Para la masa, sin embargo, la Piedra Negra es el ojo de Allāh que espía las acciones humanas; la mano de Allāh en la tierra con cuyo beso se adquieren las bendiciones comunicadas por su contacto.

En torno a la Ka'ba hay una pista circular, llamada *maṭāf*, donde se efectúan los giros o vueltas del rito llamado *ṭawāf*. Dentro del patio de la mezquita hay otras construcciones. Una de ellas cobija el pozo Zamzam, hondo de 42 metros, cuya agua, ligeramente salobre, tiene fama de poseer cualidades milagrosas. La leyenda refiere que cuando Agar, abandonada en el desierto con su hijo Ismael, corría desolada buscando agua, brotó para socorrerla el manantial de Zamzam.

Habiendo, pues, el *ḥāǧǧ* entrado en el recinto de la mezquita y llegando a la Piedra Negra, recita: "En nombre de Allāh. Allāh es máximo. Señor, dígnate perdonar mis faltas, purificar y alegrar mi corazón, y, por tu favor, preservarme de todos los males. Para complacerte voy a dar siete vueltas a tu casa venerada. Dígnate facilitarme el hacerlo y aceptar mi devoción". Así se inicia el *ṭawāf*, deteniéndose a cada vuelta para besar o tocar la Piedra Negra. Las vueltas se hacen en sentido contrario al de las agujas del reloj, y las tres primeras hay que hacerlas con una especie de paso gimnástico, más apresurado que el ordinario. La Ka'ba está cubierta con una *kiswa*, vestido, en forma de funda, hecha de ricas telas recamadas con versículos del Corán. Al cumplir el *ṭawāf*, los *ḥuǧǧāǧ*, peregrinos, suelen ir a cogerse a ellas, pegándose a los muros del edificio, como podría un suplicante agarrarse a los vestidos del amo.

El recorrido total de los siete giros es de unos 1.400 metros, y durante el mismo se recita: "Creyendo en ti, Señor, y en tu libro sagrado, fiel a tu alianza, siguiendo el ejemplo de tu enviado Mahoma, atestiguo que no hay más dios que Allāh, que no tiene asociado en sus atributos, y que Mahoma es su siervo y su enviado".

"Señor, en esta mansión augusta, en este santuario, en este lugar seguro que es tu propia morada en que se halla refugio, dígnate, ¡oh clemente!, ¡oh misericordio-

so!, protegerme, en el día del juicio, de los tormentos del infierno".

"Por ti, Señor, me hallo al abrigo de la infidelidad, de la indigencia, de la impaciencia, de los tormentos de la tumba [14], de las pruebas de la vida y de la muerte. Imploro, Señor, tu favor, imploro la constante salvaguardia de mi fe aquí y en la vida futura. Te ruego, Señor, que, cuando venga el último día, cuando el sol de tu justicia irritada abrase a los pecadores, que me pongas a la sombra de tu bondad omnipotente, a la sombra de tu trono. Da entonces a mi sedienta lengua beber en la copa de tu enviado Mahoma el agua refrescante que extinga para siempre mi sed".

"Dígnate, Señor, otorgarme tu indulgencia, bendecir mi peregrinación, aceptar mi devoción, y hacerla prenda de un comercio eterno. Por ti, Señor, me hallo al abrigo de la duda, de la idolatría, de la hipocresía, del mal obrar, del funesto porvenir, y en este mundo, de la indigencia, de las calamidades familiares y de una descendencia perversa. Señor, no soy más que tu siervo y el hijo de tu esclava. Vengo a ti abrumado por mis muchos pecados. Perdóname, por tu favor, las ofensas cometidas contra ti y todas las cometidas contra tus siervos".

Al rito del *ṭawāf* sigue el del *sa'y*, corrida, entre dos antiguas colinas, al-Ṣafā y al-Marwa, situadas no lejos de la mezquita y apenas elevadas hoy sobre el nivel de la calle. Se trata de un antiguo rito pagano aceptado en el Corán y revestido por la tradición de contenido musulmán, diciendo que entre las dos colinas iba corriendo Agar cuando buscaba agua para Ismael. Otra tradición dice que en este trayecto Abrahán corrió más que el diablo, que le esperaba emboscado. La distancia entre las dos colinas es de unos 400 metros, y hay que recorrerla variando el paso en sitios determinados y recitando estas o parecidas oraciones:

"No hay más dios que Allāh, el único, sin asociado. Suya es la realeza y la alabanza. El es quien da la vida y la quita. Omnipotente. No hay más dios que Allāh. A él solo adoramos y a su causa nos consagramos. Por ti, Señor, me hallo al reparo de todo mal difícil de curar, de toda decepción, de todo placer maligno de mis enemigos ante mi infortunio, de la adversidad y de la pérdida de tus beneficios. Perdón, Señor, y misericordia. Dígnate

14. Cf. p. 83.

apartar tus ojos de mis faltas. Tú, el poderoso, el generoso. Señor, danos tu favor en este mundo y en el otro. Dígnate librarnos del fuego del infierno, ¡oh poderoso!, ¡oh clemente!, ¡oh el más tierno de los misericordiosos!"

Los ritos hasta ahora descritos convienen lo mismo a la peregrinación menor, *'umra*, visita, que se da por terminada con ellos, que a la mayor, *ḥaǧǧ*, y son para ésta como una preparación individual, hecha cuando cada uno tiene por conveniente, para las ceremonias exclusivamente colectivas, que sólo tienen lugar una vez al año, y se efectúan en lugares determinados llamados Minā, Muzdalifa y 'Arafāt, situados fuera de la Meca, los días 8, 9 y 10 de *ḏū 'l-ḥiǧǧa*, que es el último mes del calendario musulmán. También estos ritos son de abolengo preislámico y quedaron islamizados al aceptarlos y modificarlos Mahoma. El modo como los practicó ha dado la pauta seguida hasta el día de hoy.

El día 8 del mes de *ḏū 'l-ḥiǧǧa* se hace la plegaria del mediodía en el valle de Minā, a unos 12 kilómetros de la Meca, y al día siguiente, el 9, toda la masa de los *ḥuǧǧāǧ* toma el camino del valle de 'Arafāt, pasando por Muzdalifa y saliendo del *ḥaram*, cuyo límite indican los *'alamayn* elevados allí a este efecto. *'Arafāt* es un valle rodeado por un anfiteatro montañoso del cual se destaca un altozano de unos 30 metros de altura, llamado *ǧabal al-Raḥma*, monte de la Misericordia. Esta es la meta de la peregrinación, y es de notar que se halla fuera del *ḥaram*, o territorio sacro de la Meca. Los *ḥuǧǧāǧ*, peregrinos, llegan antes del mediodía y se preparan para la ceremonia principal, el *wuqūf*, rito preislámico, en el cual el adorador permanece en pie ante la divinidad desde la plegaria del mediodía hasta un momento determinado, después de la puesta del sol, en que se aleja del lugar corriendo con todas sus fuerzas. Durante este tiempo, un *imām*, montado, como lo hizo Mahoma, sobre un camello, pronuncia largas oraciones que corean los reunidos en la gran llanura con sus incesantes gritos de *Labbayka, labbayka:* "henos aquí, Señor, a tu servicio".

Como ejemplo de estas oraciones tradicionales: "¡Oh Señor, haz que la luz penetre en mi corazón, que esté en mis oídos, en mis ojos. Dilata mi corazón, Señor, hazme fáciles mis trabajos. En ti, Señor, me refugio contra la duda, contra la disipación, contra los tormentos de la

tumba [15]. Cabe ti busco refugio contra la maldad y contra toda la adversidad que llegue de día o de noche, y contra la maldad de todo cuanto puedan traer los vientos impetuosos o las injurias de la fortuna".

"Alabanza a ti, Señor, tanta cuanta podamos nosotros expresar, y todavía más de cuanto podemos hacerlo. A ti, Señor, dedico mi plegaria, mi adoración, mi vida y mi muerte. Mi destino es volver a ti, y a ti ha de volver cuanto poseo. Cabe ti, Señor, busco mi refugio contra los tormentos de la tumba [16], contra el desorden y contra las dudas del alma".

"Señor, tú oyes mi palabra, tú ves mi situación, tú conoces mis más íntimos secretos y menores movimientos. Nada en mi ser es para ti misterioso. Yo soy el miserable, el pobre, que implora tu asistencia y busca tu protección. Temiendo tu castigo y temblando en tu presencia, reconozco y confieso mis faltas, como un miserable que te dirige con instancia sus ruegos; como un ciego temeroso que tiende el cuello, bañado en lágrimas, abatido el cuerpo, humillada el alma, implorando".

Así transcurren las largas horas desde el mediodía hasta el ocaso, de ordinario bajo un sol abrasador que provoca muertes por insolación. La fuga precipitada, ritual, llamada *ifāḍa*, también es causa de accidentes, cuando se huye de 'Arafāt hacia Muzdalifa, donde se pernocta. En Muzdalifa hay una colina, ya sacra antes del islam, y en el valle una mezquita. Allí se hace un breve *wuqūf*, estación, a los primeros albores del día, y antes de que salga el sol se hace otra *ifāḍa*, carrera, en dirección de Minā. Parece que los árabes paganos esperaban para la *ifāḍa* de 'Arafāt el momento en que el sol poniente llegaba a tocar los montes con la parte inferior de su disco, y para la *ifāḍa* de Muzdalifa el momento en que todo el disco se presentaba visible por la mañana. Los muslimes, al contrario, esperan a que haya desaparecido del todo el disco del sol en 'Arafāt, y parten de Muzdalifa para Minā antes del otro.

La jornada de Minā empieza con la lapidación, *raǧm*, del diablo, hecha en tres distintos puntos y cada vez con siete piedrecillas del tamaño de una haba o garbanzo lanzadas una a una al modo como los niños juegan a las canicas. Cada vez que se lanza una piedra hay que pro-

15. Cf. p. 83.
16. Cf. p. 83.

nunciar el *takbīr:* "Allāh es máximo". Rito maledictorio de origen pagano, de que no habla el Corán, pero confirma la tradición, recordando cómo Abrahán, para alejar al diablo cuando se disponía a sacrificar a Ismael [17], se vio obligado tres veces a apedrearle.

Después de la lapidación tiene lugar el sacrificio, *qurbān,* de un camello, buey, oveja o cabra, que cada uno debería efectuar por sí mismo, pero de ordinario se confía la operación a un entendido. De suyo, el sacrificio no es parte de la peregrinación, ni tiene carácter obligatorio para los peregrinos, pero es la mayor de las solemnidades del islam, *'īd al-aḍḥà, 'īd al-qurbān, 'īd al-kabīr,* llamada *baqar 'īd* en la India y *büyük bairam* en Turquía. Se celebra en todas partes donde hay musulmanes.

Terminados ya los ritos esenciales, el *ḥāǧǧ* vuelve al estado profano mediante el rapado de la cabeza, *ḥalq,* efectuado en Minā por una turba de barberos, profesionales o aficionados, y mediante la deposición de los indumentos del *iḥrām,* tomando el vestido ordinario.

El último rito sería la tercera *ifāḍa,* o marcha hacia la Ka'ba, pero como no es colectiva, ha perdido su significado, y queda sólo el último *ṭawāf* en torno a la Ka'ba, después del cual cesan todas las interdicciones. Los peregrinos quedan aún tres días en Minā, haciendo en cada uno de ellos tres lapidaciones y desquitándose de lo sufrido con diversiones de todo género.

Las escuelas de derecho, a pesar de interminables discusiones, no han llegado a ponerse de acuerdo sobre el valor relativo de los ritos de la peregrinación: lo que para unos es *rukn,* esencial, para otros es sólo *wāǧib,* obligatorio, o meramente *sunna,* costumbre. También han catalogado detalladamente todos los casos posibles de infracciones y de omisiones de lo prescrito. Para todo hay convalidación mediante limosnas, ayunos, sacrificios de reses. Lo único que sin remedio invalida la peregrinación es la ausencia total del *wuqūf,* acto de estar en pie, durante la tarde del día 9 en 'Arafāt.

No parece dudoso que sea el sentimiento religioso el que atrae a los peregrinos a la Meca, y que la mayor parte de ellos vaya en busca del perdón general de los pecados, convencidos de que lo obtienen los presentes al *wuqūf* de 'Arafāt. De la Meca parten luego para sus tie-

17. Los musulmanes sustituyen Ismael a Isaac en la narración bíblica.

rras confirmados en su religión, con la idea de la universalidad del islam fija en la mente, orgullosos de poder cubrirse con el turbante verde, distintivo de peregrinación cumplida, y al reanudar la vida ordinaria irradian en la comunidad el calor de esos sentimientos.

Puede decirse que la peregrinación es el pulso del islam. En los años de bienestar general, el número de peregrinos pasaba de doscientos mil. Los peregrinos, en su gran mayoría, pertenecen a clases modestas, con un 25 por 100 de indigentes. La proporción de mujeres oscila alrededor de un tercio del total de peregrinos.

LA RELIGIOSIDAD EN LA VIDA COTIDIANA

El islam ha podido ser llamado religión totalitaria. Dogma, derecho, moral, costumbres sociales, vida privada, todo está influido por una religión que abraza al hombre todo entero desde la cuna hasta el sepulcro. Este influjo religioso halla su expresión en la vida pública, en días determinados del año, celebrados con especial solemnidad colectiva, o con actos de devoción particular.

En *muḥarram*, primer mes del calendario musulmán, se recomienda la observancia del ayuno del día 10, llamado *'āšūrā'*. Entre los šī'íes, los diez primeros días de este mes revisten solemnidad especial [18].

El tercer mes del calendario es *rabī' al-awwal*. En él se coloca el *mawlid al-nabī*. *Mawlid* o *mawlud*, lugar o tiempo en que se nace, ha venido a significar también la fiesta aniversaria del nacimiento. Una tardía tradición coloca el nacimiento de Mahoma, lo mismo que su muerte, en un día de lunes, 12 de *rabī' al-awwal*. Fiesta desconocida durante siglos, ha sido introducida por el sentimiento popular y alentada por círculos sufíes a pesar de la enérgica oposición de ulemas y de alfaquíes, los cuales la combatían declarándola *bid'a*, innovación, en pugna con una tradición secular. Sin embargo, venció el *iǧmā'*, la "vox populi", el consenso de la masa, y los alfaquíes y ulemas tuvieron que ponerse a buscar razones para cohonestar lo que no habían podido impedir. Actualmente

18. Cf. p. 229.

se celebra el nacimiento de Mahoma en casi todos los países del islam, en muchos de los cuales reviste el carácter de fiesta oficial, con recitación de composiciones especiales, llamadas también *mawlid*, o de todo el Corán, *ḫatma*, con procesiones, limosnas y festejos. Sin embargo, siguen oponiéndose tenazmente a esta fiesta los que desean la restauración del islam primitivo, y, más que nadie, los wahhābíes.

Esas composiciones literarias, panegíricas, los *mawlid*, son sobre todo abundantes en árabe y en turco. En esta lengua es muy celebrado el de Süleyman Čelebi, escrito en 1409/812, calificado por Mehmet Fuat Köprülüzade como joyel de la literatura turca. Sirva de ejemplo el siguiente pasaje:

De Āmina, la señora, la madre de Mahoma
de aquella concha nació aquella perla.
Cuando de 'Abd Allāh se vio encinta,
el tiempo se cumplió en semanas y días.
Cuando la venida de Mahoma se fue acercando,
aparecieron muchos signos de su llegada.
En aquella fecha de aquel mes de *rebī' ül evvel*,
en la noche del doce, noche de lunes,
aquella noche en que nació el mejor de los hombres,
¡cuántas cosas vio en ella su madre, cuántas cosas!
Dice la madre de aquel caro: vi
una luz maravillosa como la rueda del sol
que salió de improviso de mi casa
y el mundo hasta el cielo se llenó de luz.
Los cielos se abrieron y fueron vencidas las tinieblas.
Tres ángeles vi, y en sus manos vi tres banderas,
una de ellas al oriente, otra al occidente;
una fue plantada en el techo de la Ka'ba.
Los ángeles descendieron del cielo en coros y más coros
e hicieron el *ṭawāf* en torno a mi casa como si fuera la Ka'ba.
Sobre el aire se extendió un tapiz,
su nombre, Sündüz, un ángel lo iba tendiendo.
Cuando estas cosas claramente me aparecieron,
de improviso, y a solas, me asaltó temeroso estupor.
De repente, abriéndose el muro, salieron
tres huríes y se me aparecieron.
Hay quien dice que de esas tres robadoras de corazones,
una era Āsiya, con faz como la luna,
otra era claramente María, la señora,
la otra era una de las huríes bellas.
Gentilmente se acercaron aquellas tres frente de luna,
y en el mismo instante me hicieron la zalema.
Llegadas, en torno se sentaron;
a porfía me dieron el parabién por la venida de Muṣṭafà [19].

19. Muṣṭafà: elegido. Nombre que se da a Mahoma.

Dijeron: ningún hijo como el tuyo
desde la creación del mundo ha venido.
Tan bella dignidad como la de tener tal hijo,
a madre alguna no dio jamás el Excelso.
Grande fortuna has tenido, ¡oh bella *dil-dār!* [20]
porque de ti nace tan hermosa criatura.
Este que viene es el sultán de la ciencia de lo oculto,
este que viene es el tesoro del *tawḥīd* y de la intuición teológica;
por amor de este que viene gira el cielo,
hombres y ángeles anhelan ver su faz.
Esta es la noche en que tan noble criatura
alegra los mundos con su claridad.
En esta noche él hace del mundo un paraíso,
en esta noche Allāh hace misericordia con las cosas.
En esta noche se alegran los corazones de altos sentimientos,
por esta noche darán la vida los hombres de generosos pensamientos.
Muṣṭafà es misericordia para los mundos,
intercesor de los pecadores es Muṣṭafà.
De este modo me lo describieron,
y me hicieron desear aquella luz bendita.
Dice Āmina: cuando el tiempo se cumplió
de que viniera al mundo el mejor de entre los hombres,
por la agitación me vino una sed violenta;
me dieron una copa con refresco,
bebiéndola, mi cuerpo quedó anegado en claridad.
no podía distinguir entre mí misma y la luz.
Llegó volando un ave de color blanco,
que batió con fuerza en mi espalda.
En aquel instante nació el sultán de la religión,
cielos y tierras quedaron sumidos en resplandor,
todo lo creado se inundó de alegría,
partido el dolor, el mundo recobró la vida.
Todos los átomos del mundo alzando el grito,
a una voz proclamaron: ¡bienvenido!
Bienvenido, sultán excelso, ¡bienvenido!
Bienvenido, mina de sabiduría, ¡bienvenido!
Bienvenido, secreto de la distinción, ¡bienvenido!
Bienvenido, medicina del dolor,
bienvenido, luna y sol de Allāh,
bienvenido, ¡oh inseparable de Allāh!
bienvenido, ruiseñor de la belleza,
bienvenido, amigo del Majestuoso,
bienvenido, refugio de una nación rebelde,
bienvenido, intercesor de los que desesperan,
bienvenido, alma perdurable,
bienvenido, copero de los amantes,
bienvenido, consuelo del ojo del amigo,
bienvenido, íntimo amigo del excelso,
bienvenido, intercesor de los pecadores,
bienvenido, sultán de los dos mundos.
Por ti existe todo lo creado.

20. *dil-dār:* cautivadora de corazones.

¡Oh tú, cuya belleza es el sol, cuya faz la luna
esplendorosa!
¡Oh tú, que tiendes la mano a todos los caídos!
¡Oh tú, que eres recurso de todos los abatidos,
amparo de libres y de esclavos!
¡Oh tú, medicina de los dolores del corazón!
¡Oh tú, sultán de las cosas creadas,
sultán de todos los profetas,
luz de los ojos de los santos y puros,
sello del trono de los enviados,
sello del sol de la profecía;
cuando tu luz ha iluminado el orbe.
la rosa de tu belleza ha hecho del mundo un pensil.
¡Oh amigo de Allāh, danos ayuda!
Con tu favor haznos felices en nuestro último suspiro.

La noche del 27 de *raǧab*, el séptimo mes, se llama *laylat al-miʿrāǧ*, la noche de la subida de Mahoma al cielo; se celebra ya desde la víspera y por manera semejante a la fiesta del *mawlid*. Estos festejos, como los del *mawlid*, han provocado análoga reacción de parte de los puritanos.

Laylat niṣf al-šaʿbān, la noche de la mitad del mes de *šabān*, el octavo mes del año musulmán, entre el 14 y el 15 del mes, llamada también *laylat al-barā'a*, término éste de significado incierto, es la noche en que, según la creencia popular, se sacude en el cielo el árbol de la vida, y caen las hojas de los que han de morir dentro del año. También se dice que en esta noche Allāh determina la suerte de los mortales para el siguiente año. Se ha querido ver en esto reminiscencias de una fiesta de primeros de año en una pasado muy remoto, cuando los meses árabes se regían por calendario solar. En algunos países se conmemora a los difuntos durante este mes o parte de él.

La *laylat al-qadr*, la noche del poder, de la grandeza, o *laylat al-qaḍā'*, noche del destino, es la noche de que habla el Corán en la azora 97 y que puede considerarse como fecha aniversaria: "En verdad lo hicimos descender en la noche del *qadr*. Y ¿qué te hará comprender lo que es la noche del *qadr*? La noche del *qadr* es mejor que mil meses. En ella descienden los ángeles y el Espíritu, con el permiso de su Señor, para todos los asuntos. Es noche de paz hasta el despuntar el alba". Se sabe que se trata de una de las noches del mes de ramadán, pero no se sabe de cierto cuál de ellas. Son varias las tradiciones que favorecen alguno de los días impares de

la última parte del mes, y en particular la noche del 25 o del 27, y la gente piadosa suele darse a especiales prácticas de devoción y de beneficencia durante cada una de ellas.

El primer día de *šawwāl*, el décimo mes, se celebra, como se ha dicho, la fiesta del fin del ayuno de ramadán, y por fin el día 10 de *ḏū 'l-ḥiğğa*, el duodécimo mes, la fiesta del sacrificio, la mayor del calendario musulmán. Hay además en cada país fiestas locales y regionales, celebradas con motivos tradicionales propios y muchas de ellas relacionadas con la veneración de los santones.

La vida familiar

Los momentos más importantes de la vida del muslim, desde la cuna al sepulcro, van acompañados de observancias tradicionales cuyos detalles han ido variando con el correr de los tiempos y el influjo de las costumbres locales.

La primera de ellas es la *tasmiya*, imposición del nombre al recién nacido, efectuada por el padre o por alguna persona de autoridad. Después del *bi-'smi-'llāh*, "en nombre de Allāh", se pronuncia al oído del recién nacido el *aḏān*, la llamada a la oración, o cualquier fórmula pía aceptada por la costumbre, y tras una breve alocución devota se impone el nombre diciendo: "Yo te nombro, como Allāh te ha nombrado, Fulano, hijo de Fulano". Antigua costumbre conservada en el islam es la de la *'aqīqa*, corte de un mechón de pelos, llamado también *'aqīqa*, del recién nacido y el sacrificio de alguna víctima. Suele haber con esta ocasión regalos, convite y fiesta familiar.

Sigue en orden de tiempo la ceremonia del *ḫatn* o *ḫitān*, circuncisión. Aunque muchos muslimes consideran la circuncisión como cosa propia del islam, tal práctica es, por una parte, mucho más antigua y extendida, y por otra, no todos los musulmanes la usan. No hay mención de ella en el Corán. La edad en que suele hacerse, variable según los países, va desde la primera infancia hasta los diez años. Con tal ocasión hay en muchas partes cortejo público, con música callejera, convite y enhorabuenas. Algunos doctores, como al-Šāfi'ī, opinan que la circuncisión es *wāğib*, de obligación, pero la mayoría de

los tratadistas dicen que es sólo *sunna*, costumbre. Sin embargo, para la masa indocta, dentro y fuera del islam, la circuncisión, junto con la abstinencia de carne de cerdo y de bebidas alcohólicas, ha venido a hacerse condición y signo distintivo de los musulmanes.

Fiestas nupciales, "'urs, 'urus, 'umra"

Mayor solemnidad y aparato revisten los actos relacionados con el primero de los matrimonios que durante su vida suele contraer el musulmán. Hay, por una parte, grande variedad debida a costumbres locales, apenas cubiertas con barniz de islam, mas, por otra, hay rasgos comunes a muchos países. Dada la reclusión de las mujeres en el harén, tan extendida hasta la época moderna, los mozos no sólo no podían entrar en relaciones con las chicas casaderas, pero no podían ni llegar a verlas hasta después de formalizado el matrimonio. Los primeros tanteos de enalce corrían a cargo del elemento femenino, y de su resultado dependía el pasar a la *ḫiṭba*, petición formal hecha por los representantes del novio. Aceptada ésta, se señalaba el día para el *'aqd al-nikāḥ*, contrato matrimonial, ceremonia presidida por el *mumlik*, el cual, al fin de la *ḫuṭba*, alocución dirigida a los presentes, invita al novio al matrimonio con la que desea por esposa. El novio responde que acepta el matrimonio según lo estipulado, y todos los asistentes recitan la *fāṭiha*. Esta ceremonia suele tener lugar después del ocaso, y la fiesta dura hasta bien entrada la noche. Al cabo de algunos días destinados a preparativos, el novio, con la mayor pompa posible, se traslada en cortejo nocturno, con música y luces, a casa de la novia para verla. Al día siguiente una comitiva acompaña a la novia a devolver la visita. Según las tradiciones, no debe nunca rechazarse la invitación al convite de boda que se celebra luego. Las fiestas suelen prolongarse varios días, según la posibilidad de cada uno, y con frecuencia más allá de esa posibilidad.

Funerales

No es cosa infrecuente entre muslimes el tener de antemano preparado el sudario con que se les ha de sepultar, y los que hacen la peregrinación a la Meca suelen empaparlo allí con agua del pozo Zamzam.

En las poblaciones musulmanas, los lamentos de las mujeres de la casa dan a los vecinos la noticia de una defunción, y luego empiezan a concurrir amigos y conocidos. Entretanto se ha lavado ya el cadáver, se le ha orientado hacia la Meca y se va recitando parte del Corán, en especial la azora 36 titulada *Yā Sīn*. El cortejo fúnebre suele dirigirse primero a la mezquita. El difunto es llevado a hombros. La tradición ensalza el mérito de los que ayudan a tan pío oficio y requiere que, al pasar la comitiva, se levanten los que están sentados en las tiendas del bazar y en los cafés.

En la mezquita, el *imām* dirige las plegarias acostumbradas de la *ṣalāt al-ǧanā'iz*, y después, volviéndose a los circunstantes, les ruega que den testimonio acerca del difunto. La respuesta ordinaria es: "Era de los virtuosos". Se dice que, si hay cuatro personas que puedan dar ese testimonio, el difunto va derecho al cielo, porque Allāh acepta su atestación. Otras tradiciones se contentan con tres, y aun con dos testigos.

Algunas tradiciones recomiendan la prisa cuando se conduce el cadáver a su última morada, porque, si el difunto era hombre de bien, conviene que llegue cuanto antes a su término feliz, y si no lo era, hay que descargarse pronto de su peso. Al llegar al cementerio se deposita al muerto en la sepultura ya preparada y se distribuye pan a los pobres. Cuando se han retirado ya los concurrentes, una persona designada al efecto va instruyendo al difunto en las respuestas que ha de dar a los dos ángeles, Munkar y Nakīr, que le han de examinar en materias de fe, haciéndole sentar en la tumba y preguntándole, entre otras cosas, qué piensa de Mahoma. Los creyentes contestarán que es el Profeta de Allāh, y los ángeles le dejarán en paz hasta el día del juicio. Los pecadores y los infieles no acertarán a dar respuesta satisfactoria, y entonces los ángeles les atormentarán durante el tiempo que Allāh determine. Este "tormento de la tumba" al que parece aludir el Corán en algunos pasajes [21] se halla descrito en la tradición y forma parte de algunas *'aqīda*, profesión de fe. Los parientes regresan a su casa y reciben los pésames. Con esta ocasión, los visitantes recitan a veces todo el Corán, *ḫatma*, tomando cada uno una parte. Estas y otras recitaciones que se

21. *Cor.* 47/29 (27) y 6/93.

hacen en las noches siguientes son con la intención de que el mérito sea en favor del difunto.

Alimentos y bebidas

Hay también preceptos rituales relativos a la alimentación. Antes y después de comer es menester lavarse las manos y decir *bi-'smi-'llāh*, "en nombre de Allāh". La tradición prohíbe comer en las mesas donde haya vino, y recomienda, entre otros detalles de buena crianza, tomar los manjares con las tres dedos de la mano derecha, no soplar sobre los alimentos demasiado calientes, no ir a la mazquita después de haber comido ajos o cebollas.

Las prohibiciones referentes a los animales que no deben servir de alimento se fundan en el Corán. Hay dos categorías: los que de suyo están prohibidos, y los que quedan sujetos a prohibición por el modo de su muerte.

Entre los primeros, de suyo impuros, se cuenta ante todo el cerdo; luego los animales "que tienen caninos", es decir, carnívoros; las aves de rapiña "que tienen garras", y otros, sobre los cuales hay menos acuerdo. Entre los peces son ilícitos los desprovistos de escamas.

La prohibición que afecta a los animales de suyo lícitos depende del modo de la muerte. En la matanza ordinaria de reses se requiere que se pronuncie sobre la víctima el nombre de Allāh, que se oriente la víctima hacia la Meca y que se le ponga el pie encima para degollarla. Para las piezas cobradas en la caza se requiere el *Bismillāh* previo, que se ha de pronunciar también a intención de los perros y de las aves de cetrería. Si el perro deja la presa intacta, ésta es lícita, pero si ha devorado parte de ella, es señal que cazaba por cuenta propia, y la presa se hace impura. Quizás por viejas repugnancias semíticas de comer la sangre, se hacen impuros los animales muertos naturalmente, los sofocados, muertos a palos, despeñados o acorneados. Pero, en estos casos, y lo mismo se diga de animales enfermos, si se halla señal de vida, puede degollarse el animal y hacerse lícito pronunciando el nombre de Allāh.

El Corán ofrece sobre el vino una serie de textos que van desde la franca aprobación hasta la condenación más resuelta. En la azora de "la abeja", *al-naḥl* [22]. El Corán

22. *Cor.* 16/67-71 (65-69).

llama beneficios de Allāh el agua, hecha descender por él para dar vida a la tierra, le leche que fluye dulcemente por la garganta de los que la beben, le bebida embriagante y buen alimento que se saca de los frutos de la vid y de la palma, y la miel que fabrican las abejas. Las dificultades contra el vino comienzan en el período de Medina. La azora de "la vaca", *al-baqar*, plantea la cuestión de la licitud [23]: "Te preguntarán sobre el vino y el *maysir* [24]. Di: en ambos hay gran pecado y ventajas para el hombre, pero su pecado es mayor que sus ventajas". La azora de "las mujeres", *al-nisā'* [25]: "¡Oh vosotros los que creéis!, no os acerquéis a la plegaria en estado de embriaguez, hasta que podáis comprender lo que decís...". Por fin, en la azora de "la mesa", *al-mā'ida* [26], viene la prohibición definitiva: "¡Oh vosotros los creyentes! En verdad, el vino, los juegos de azar, las estatuas, las flechas adivinatorias, son sólo una abominación de Satanás". El consenso unánime de los musulmanes ha visto en esta aleya la condenación del uso del vino. Tradicionistas y doctores han prohibido su posesión y han extendido el precepto prohibitivo a las demás bebidas embriagantes y al uso de narcóticos.

Otras prohibiciones

Las "estatuas" prohibidas en la azora que acabamos de ver eran piedras hincadas verticalmente en el terreno alrededor de las cuales solían celebrarse ritos paganos. Los sunníes estrictos usan como piezas de ajedrez piezas planas parecidas a las del juego de damas, para no violar este precepto.

La tradición menciona también prohibiciones suntuarias, como el uso de vestidos de seda, especialmente los hombres, y de vasos de oro y plata. Están vedados los

23. *Cor.* 2/216 (219).
24. *Maysir.* Juego de azar corriente entre los árabes preislámicos. Se juntaban diez personas, compraban un camello joven, que se sacrificaba y se dividía en diez partes. Luego se ponían en un carcaj o recipiente acomodado diez flechas, una de cada uno de los participantes, y a medida que se sacaban iban éstos escogiendo su parte. Otro modo era dividir el animal sacrificado en 28 partes, y al que le tocaba la primera flecha extraída, le correspondía escoger una de esas partes; al que sacaba la segunda flecha, dos partes; cuatro al de la tercera, y así sucesivamente. Este método de la suerte de las flechas se usaba también corrientemente en Arabia preislámica para otros fines.
25. *Cor.* 4/46 (43).
26. *Cor.* 5/92 (90).

objetos que representan la figura humana, y de modo especial las imágenes y objetos de culto de otras religiones.

La música, el canto y la poesía han sido también objeto de prohibiciones y de restricciones. Muchos juristas tienen por reprobables los libros de poesía, proscriben los instrumentos de cuerda y limitan el uso de algunos pocos de percusión o de viento a ocasiones solemnes, como circuncisión o matrimonio. El que compra o toca instrumentos de música es, según algunos, un muslim laxo, *fāsiq*, pecador, cuyo testimonio no es válido en derecho.

Prohibiciones basadas en la impuridad ritual son las que sustraen al comercio toda clase de bebidas alcohólicas, productos derivados del cerdo, gatos y perros, animales muertos, sus pieles y grasas, reptiles y gusanos, ratones y estiércol. A estas cosas, de suyo impuras, debe añadirse las que se hacen impuras accidentalmente por contaminación, como si un ratón cae en un recipiente de aceite o un perro lame el líquido de una vasija. Entonces todo el líquido se hace impuro, hay que derramarlo y lavar siete veces el recipiente.

La observancia de los preceptos hasta aquí enumerados no ha sido ni es tan general o tan constante como a veces se ha creído. Los muslimes píos los cumplen regularmente; muchos son los que los cumplen lo suficiente para no desentonar en público, y no pocos los que ni a eso llegan. Sin embargo, cuando se trata de la masa, los que de ordinario se muestran perezosos y negligentes en el cumplimiento de los deberes religiosos no se quedan atrás en mostrarse belicosos y agresivos en tiempos de agitaciones políticas y religiosas.

Tema frecuente en las literaturas clásicas del islam son las alabanzas del vino y las descripciones de banquetes y orgías en que se bebe sin tasa entre músicas, cantos y danzas. Actualmente puede decirse que en todas partes hay quien imita tales precedentes, pero esto no quita que la prohibición del vino y del cerdo continúe siendo una de las características más conocidas del islam.

La prohibición de figuras e imágenes de seres vivientes no ha dejado de influir negativamente en el desarrollo del arte musulmán, aunque haya ejemplos de continuas infracciones. Hoy día, trocados los papeles, la regla parece haberse convertido en excepción.

La conveniencia y la necesidad han venido a atenuar las prohibiciones rituales relativas al comercio, y hoy, en la práctica, se venden y compran mercancías de suyo impuras. Hasta en plena Arabia sa'ūdí se propuso, no muchos años ha, el aprovechamiento de los despojos del considerable número de ganado sacrificado en Minā durante la peregrinación.

EL ESTADO MUSULMAN

El Estado constituido por Mahoma fue una pura teocracia. Hasta su muerte anduvieron tan confundidos en algunos casos los conceptos de Allāh, Mahoma y Estado, que llegaron a ser sinónimos en locuciones como "la caja de Allāh", para indicar el fisco, y "el tribunal de Allāh y de su Enviado" para indicar el tribunal supremo. Mahoma, "último de los profetas", no podía dejar sucesión en el campo religioso, pero la comunidad por él establecida iba a continuar por el camino emprendido, y para ello necesitaba un jefe temporal, que fue el califa.

El califato

La repentina desaparición de Mahoma, sin haber dejado nada previsto para su sucesión, sumió a Medina en confuso desconcierto. Roto el vínculo que había unido a dispares elementos, todos ansiaban el poder. La rápida y resuelta intervención de dos de los íntimos de Mahoma, Abū Bakr y Omar, trajo como solución la institución al califato, nacida de improviso, sin sombra de precedentes en el Corán, vaga en sus funciones, en sus atribuciones y en la forma de elección o nombramiento. No es, pues, de extrañar que la discordia y la guerra civil hayan acompañado su historia. Según frase de al-Šahrastānī, no ha habido otra institución en el islam por cuya causa se haya derramado tanta sangre musulmana.

La pauta legal, elaborada a posteriori, se funda sobre el postulado de que al frente de la *umma*, de la comuni-

dad, de la *ğamā'at al-mu'minīn*, del conjunto de los creyentes, ha de haber un *imām* prepósito, *ḫalīfa rasūl Allāh*, califa, es decir, sucesor del enviado de Allāh, *amīr al-mu'minīn*, soberano de los creyentes.

A la *umma*, comunidad, toca el derecho y el deber de la elección del califa, pero este deber y este derecho quedan limitados a personas que por su cultura, posición, experiencia y honradez ofrezcan suficientes garantías de una elección acertada.

Elegible para el califato, según el ideal esbozado por los doctores, es todo musulmán varón de la tribu de Qurayš, libre, jurídicamente capaz, físicamente apto, moralmente digno, culto, enérgico y prudente.

El método teórico de la elección sería a modo de compromiso, y una vez de acuerdo la gente de pluma y de espada sobre la persona del elegido, se propone a éste, en forma de contrato, la asunción del poder supremo. Su aceptación perfecciona el contrato. La *bay'a*, voz que de suyo significa el contrato de compra-venta, viene a significar en sentido técnico el pacto sobre los respectivos derechos y obligaciones ajustado entre el soberano y los que pasan a ser sus vasallos.

Por la *bay'a*, el califa queda obligado a velar por los intereses religiosos del islam, amparando y haciendo que se cumpla la *šarī'a*, ley de derecho divino, y también a cuidar de los intereses temporales, defendiendo las fronteras, manteniendo el orden en sus dominios, juzgando según justicia, repartiendo con equidad los cargos y haciendo la guerra santa contra los infieles.

El califa no tiene en modo alguno poderes espirituales y ni siquiera es dueño absoluto de las cosas temporales. Es un simple mandatario, tutor y gestor de los intereses de la comunidad. Su administración es legítima en cuanto no excede los límites del mandato. Cuando la ley divina, la *šarī'a*, es explícita, el califa no tiene más arbitrio que el de hacerla cumplir, y no podrá, por ejemplo, condonar la pena de muerte del homicida, si los parientes del interfecto no consienten en la gracia. Sin embargo, aun con todas las limitaciones, le queda al soberano ancho campo, pues la ejecución de la ley queda a su prudente arbitrio en cuanto no esté taxativamente determinada; por ejemplo, la guerra contra infieles, la decisión de la suerte de los prisioneros, la administración general dependen de él; y aunque no puede emitir

ni una *fatwà*, opinión jurídica, si sus estudios y saber no le autorizan para ello, puede, en nombre del interés público, restringir la autoridad de los cadíes y, nombrando personas determinadas para los cargos judiciales, dar lugar a que prevalezcan las doctrinas de una escuela determinada.

Podría, pues, en cierto modo compararse la función califal en el mundo del islam a la ejercida en la Edad Media en Europa por el Sacro Romano Imperio, destinado en teoría a la defensa de la religión y a la protección de la Iglesia, y por ello rodeado de cierta aureola sacra.

La resolución de la *bay'a* y la extinción del deber de ayuda y de obediencia por parte de los súbditos puede acaecer, además del caso de muerte, por graves mutaciones en las condiciones del contrato, como deficiencia en la fe del califa, por su apostasía, herejía o depravación escandalosa de costumbres, por la pérdida de su aptitud física a causa de locura, ceguera o casos similares, por la cesación efectiva de su gobierno causada por cautiverio o por dejación de poderes.

Tal es el ideal del califato elaborado por los juristas, y apenas alcanzado durante el gobierno de los cuatro primeros califas, llamados "ortodoxos", en la "edad de oro" del islam. Los omeyas hicieron el califato hereditario en su familia. Los califas 'abbàsíes de los mejores tiempos fueron autócratas absolutos, y sus decadentes sucesores estuvieron sujetos al capricho de protectores turcos. El califato auténtico, tal como era, tuvo fin con el saco de Bagdad por Hūlāgū en 1258/656 y con el exterminio de la familia del califa. Poco después aparecieron en la corte de los mamelucos de Egipto descendientes de los 'abbāsíes que se llamaron "califas". El último de éstos murió en 1543/950. Más tarde, y con solución de continuidad, empezó a darse a los sultanes otomanos título califal; y más tarde todavía, fue difundiéndose en Europa la errónea opinión que asemeja los poderes religiosos y la jurisdicción espiritual (inexistente) del sultán de Turquía a los del Pontífice Romano. Tan craso error halló, sin embargo, eco y consecuencias en las relaciones de las potencias europeas con los otomanos durante más de un siglo. En 1924/1343, la asamblea nacional turca, al abolir el "califato", ponía finiquito a la ficción. Esta reverdece, sin embargo, en ocasiones, por ignorancia pe-

riodística, como sucedió a raíz del destierro de Muhammad V, "califa" de Marruecos, decretado por el gobierno francés.

Desde la decadencia y caída del califato auténtico los tratadistas tuvieron que tomar nuevas posiciones para mantenerse en contacto con la vida real, y, sin dejar sus elucubraciones teóricas, admitieron la legitimidad efectiva de los gobiernos fuertes y estables y la necesidad de prestarles obediencia.

La guerra santa

El derecho musulmán considera al mundo dividido en dos grandes mansiones: *dār al-ḥarb*, morada de la guerra, y *dār al-islām*, morada del islam. Los países en que rige la *šarī'a* y están sujetos a príncipes musulmanes constituyen el *dār al-islām;* el resto es la tierra de infieles, contra los cuales los musulmanes se hallan teóricamente en estado de guerra hasta sujetar todo el mundo al islam.

Respecto a los países habitados por gentes no musulmanas, la *šarī'a* no reconoce con ellas más relaciones que las del *ğihād*, esfuerzo en el "camino de Allāh", guerra santa. El precepto del *ğihād* es de tal importancia, que a veces se le enumera entre los elementos fundamentales, los "pilares del islam". De hecho a él se debe en buena parte la propagación actual del islam.

Durante el período de la Meca, Mahoma no tenía más remedio que recomendar paciencia ante los ataques de los adversarios. Su actitud cambia en Medina, cuando se siente bastante fuerte para rechazarlos y aun para tomar la ofensiva. Desde entonces el Corán exhorta en numerosos pasajes a combatir en "el camino de Allāh" [27], a sacrificar la vida terrestre por la futura, porque los caídos verán canceladas sus malas acciones y recibirán de Allāh recompensa grande [28]. La azora 61, *al-Ṣaff*, la fila o línea (de combate), toma su nombre de esa palabra, que se halla en la aleya cuarta, en que se dice que Allāh ama a los que combaten en "su camino" en filas o formación cerrada, como si fueran un edificio firme, sellado con

27. *Cor.* 2/186-191 (190-195); 212-215 (216-218); 8/40 (39); 9/5; 29/29.
28. *Cor.* 3/151-152 (157-158); 194-195 (195); 22/57-58 (58-59); 47/5-7 (4-6).

plomo; y en la azora 27 [29] se exhorta a guerrear por Allāh como él merece. No hay que contar como muertos a los que sucumbieron en la "vía de Allāh"; al contrario, están vivos y junto a su Señor son sustentados [30]. Allāh compra a los creyentes sus vidas y sus caudales, porque de ellos es el paraíso. Combatirán en el "camino de Allāh" y matarán o los matarán; la promesa de Allāh es verdadera, la venta hecha a Allāh, motivo de regocijo, y grande es el triunfo y el galardón [31]. ¿Por qué no gastar en "la vía de Allāh"? ¿Quién será el que preste a Allāh un préstamo hermoso, que le será doblado con esplendidez? [32] Los que han creído, emigrado y combatido en "la vía de Allāh" con sus caudales y con sus personas, serán los más próximos a Allāh para siempre [33].

Quedan exentos de este deber los débiles, los enfermos, los pobres que no pueden contribuir con sus bienes o procurarse montura [34]. Para los demás, la obligación es de dos grados: *farḍ al-kifāya*, obligación "de suficiencia", impuesta a la comunidad, a la que se ha satisfecho cuando se trata de guerra ofensiva y hay número suficiente de combatientes alistados. Cuando la guerra es defensiva y el peligro grave, la obligación se hace *farḍ al-'ayn*, deber individual, y en este caso cada uno ha de contribuir con sus bienes y con su persona cuando el califa, soberano de los creyentes, convoca a la guerra santa.

En cuanto a los enemigos que hay que combatir, el Corán establece la distinción entre los politeístas y "la gente del Libro", es decir, los que poseen libros revelados, como los cristianos y los judíos. A los politeístas hay que intimar, antes de que hablen las armas, la alternativa entre aceptar el islam o la espada. Para los de "la gente del Libro", la elección es entre hacerse musulmanes, o someterse pacíficamente a la tolerancia y protección de los musulmanes, o dejar que las armas decidan. Sin embargo, cuando los musulmanes guerrearon contra pueblos netamente paganos fuera de Arabia, como por ejemplo, en la conquista del Sind, primero, y de India después, se hallaron en la imposibilidad de aplicar el rigor de la ley. Aunque al principio habían empezado

29. *Cor.* 22/77 (78).
30. *Cor.* 4/73-79 (71-77); 9/112 (111).
31. *Cor.* 2/149 (154); 3/163 (169).
32. *Cor.* 57/10-11.
33. *Cor.* 9/20-21.
34. *Cor.* 4/97-105 (95-104); 9/92-93 (91-92).

pasando a cuchillo los combatientes vencidos, y condenando los demás a esclavitud, confiscando sus bienes, razones de buen gobierno les persuadieron pronto a tolerar de hecho a los idólatras.

El botín conquistado con las armas se divide en cinco partes: una es la parte de Allāh y de su Profeta [35], la cual pasa al erario; las cuatro partes restantes se dividen entre las tropas a razón de tres partes (generalmente) para los jinetes y una para los peones. Recuérdese que cada uno se equipaba a su costa. Entre los bienes muebles se cuenta no sólo armas, ganados y cosas semejantes, sino también los cautivos, los cuales quedan reducidos a la condición de esclavos. Sin embargo, el *imām* puede a su arbitrio o hacer matar a los cautivos varones, adultos y de condición libre, o aceptar su rescate, o soltarlos.

Todo cuanto cae sin lucha en manos de los musulmanes se llama *fay'*. El tenor del verbo *fā'a* en el pasaje coránico [36], *mā afa'a 'llāh 'alà rasūlihi*, "lo que Allāh ha devuelto a su enviado", indica que los bienes vuelven a sus legítimos poseedores, los muslimes. Sólo en caso de rendición espontánea por capitulación, al acercarse los ejércitos musulmanes, no se aplica el *fay'*.

El califa es el jefe nato de las expediciones de guerra santa, y debería alistarlas por lo menos una vez al año. Se admite, sin embargo, el caso de que, por debilidad de los muslimes, haya que pactar treguas, y en tal caso las escuelas inculcan la fidelidad a lo pactado aun en caso de deslealtad del enemigo.

Como el *ğihād* es deber religioso, debe emprenderse con recta intención, *niyya*, de que triunfe la causa de Allāh. Si, por adverso resultado de las hostilidades se pierde alguna parte de territorio habitado por musulmanes, los muslimes que lo habitan han de emigrar a tierras de islam; y si en tal coyuntura una mujer rehusara seguir a su marido, queda sin más disuelto el matrimonio.

En nuestros tiempos, algunos autores de tendencias modernistas, y los apologistas musulmanes del islam en tierras de civilización occidental, han querido desvirtuar y atenuar el alcance y la obligación de estos preceptos, insistiendo en la idea de un islam pacifista. También un

35. *Cor.* 8/42 (41).
36. *Cor.* 59/5-8.

celebrado autor inglés, T. W. Arnold, en un libro de tesis, *The Preaching of Islam,* repleto de erudición, podría inducir a error a sus lectores, no tanto por lo que dice cuanto por lo que no dice, sobre la propagación pacífica del islam. Parece, sin embargo, fuera de duda, que la masa de los muslimes sigue sintiendo en este punto como sintieron sus antepasados. Además, un islam del que se expurgara la doctrina del *ğihād,* no sería el islam de Mahoma y del Corán.

Carácter personal de la šarī'a

La *šarī'a* no puede ser territorial, porque se funda en la profesión de fe religiosa y, por consiguiente, sigue al muslim dondequiera que éste se halle. Los judíos, cristianos y secuaces de otras religiones a ellos asimilados, es decir, "la gente del Libro", *ahl al-kitāb,* que viven en país musulmán, pertenecen a un orden social inferior, aunque sean de la misma raza, de la misma lengua y aun miembros de una misma estirpe. El concepto de nación es algo desconocido para la *šarī'a.* El islam es lazo de unión que hace que el muslim pueda vivir como en su patria en cualquier país del islam, sujeto a las mismas leyes, hallando las mismas costumbres, gozando de la misma consideración y, sin perder una nacionalidad que no posee, servir en cargos públicos a distintos soberanos.

Ahl al-ḏimma, o ḏimmíes, se llama de suyo a "la gente del Libro", y en general a los que, sin ser musulmanes, viven sometidos a éstos en países de islam. Los juristas consideran la *ḏimma* como un pacto bilateral: cuando un país no musulmán ajusta la paz y se somete a los muslimes, prometiendo pagar tributo, sus habitantes se hacen *ahl al-ḏimma,* gente protegida, y su tierra queda sujeta al impuesto. Por la *ḏimma,* pacto de protección, los ḏimmíes obtienen autorización de residencia, tolerancia de su religión, protección de personas y de bienes y defensa contra enemigos externos. En cambio, quedan obligados al pago de un impuesto de capitación llamado *ğizya,* que han de pagar sólo los hombres hábiles, de condición libre, dejando aparte mujeres, niños, enfermos y viejos. Hay además el impuesto del *ḫarāğ,* que grava sobre las tierras poseídas, y gabelas especiales, cuyo producto se destina al sostenimiento del ejército.

En lo referente la culto es amplia la tolerancia de que gozan los dimmíes, restringida sólo en sus manifestaciones externas, como toque de campanas, procesiones con cruces, funerales solemnes, venta pública de objetos de culto o de otros prohibidos a los musulmanes. Si un musulmán toma por esposa a una judía o a una cristiana, deberá permitirle el libre ejercicio de su culto y aun el uso de manjares lícitos según su religión, aunque estén vedados a los musulmanes. Pueden los dimmíes conservar y reparar los lugares de culto que poseen, pero si no ha habido pacto que les permita la posesión de sus tierras, no pueden edificar otros nuevos, ya que para ello sería necesario ocupar tierra musulmana.

La ley concede al dimmí plena libertad personal, protege su familia y bienes, y se abstiene de intervenir en las causas civiles o penales que puedan ocurrir entre dimmíes, remitiéndolas a la jurisdicción de cada una de las diversas comunidades religiosas, cuyos jueces pueden, según sus propias leyes, condenar aun a pena capital. Sin embargo, la ley avoca a sí los casos en que, por motivos de orden público o de seguridad del Estado, se haga necesaria su intervención.

El Corán [37] exige la humillación de los dimmíes: "Combatidles, a los que no creen en Allāh ni en el último día y no declaren ilícito lo que Allāh y su enviado han declarado tal, y a los que han recibido el Libro, pero no se atienen a la religión de la verdad, hasta que con sus manos paguen la *ğizya,* humillados". Esta humillación se traduce en la ley por restricciones, como la de vestir de modo distinto, prohibición de llevar armas y de usar caballos como montura. Además se les niega poder formar parte del ejército, ser funcionario del Estado, ser testigo en juicios entre musulmanes, tomar por esposas las hijas de éstos, ser tutor de pupilos musulmanes y tener esclavos muslimes. La interdición de heredar es mutua entre dimmíes y musulmanes, pero se permiten los legados.

La resolución de la *dimma* sobreviene, sea por la conversión al islam, sea por incumplimiento de lo pactado, haciendo armas contra los musulmanes, por ultraje a la religión del islam, o por apartar de ésta a un musulmán. Según la gravedad del caso, la pena puede ser de confiscación, esclavitud o muerte, con la alternativa de abrazar

37. *Cor.* 9/29.

el islam. Las consecuencias de esta conversión pueden en cierto modo compararse a las de un cambio de nacionalidad; suelen surgir conflictos entre legislaciones, resueltos de ordinario en favor del neoconverso.

La personalidad

La plena capacidad jurídica y religiosa pertenece en el islam al varón libre, púber, sano de mente e intachable en su conducta según la ética musulmana. La variación en tales requisitos modifica de varias maneras la plenitud de esa capacidad. En el islam, la mujer queda casi equiparada al varón desde el punto de vista religioso. Profesa la misma fe y comparte la misma esperanza de la vida futura, pero no puede ejercer de *imām* para dirigir la oración ritual, ni de *ḫāṭib* o predicador. El Corán [38] se declara abiertamente por la superioridad del varón, y la tradición tacha a las mujeres de ingratas, ligeras, faltas de juicio, diciendo que ellas son la mayoría de los habitantes del infierno.

Por lo que toca a la *šarī'a*, la mujer no puede ejercer el cargo de cadí, ni testificar en procesos de mayor importancia, o en negocios de Estado, o cuando se trate de determinar la capacidad legal de un testigo. En otros casos, el valor del testimonio emitido por una mujer se computa como la mitad del emitido por un hombre. En las sucesiones hereditarias, la parte de la mujer es ordinariamente la mitad de la que toca al varón. Soltera, la mujer se halla bajo la potestad del jefe de familia, y casada, bajo la de su marido.

En cuanto a la condición de las personas, la *šarī'a* estima que el estado natural del hombre es la libertad, y a todos considera libres mientras no se pruebe lo contrario. Causas de esclavitud son cautiverio por botín de guerra y nacimiento de madre esclava. Pero no puede esclavizarse a un muslim libre, ni puede éste venderse a sí mismo por esclavo, o ser vendido por su padre o acreedor. La libertad es uno de los "derechos de Allāh", y no está al arbitrio del individuo. La esclavitud cesa por rescate, manumisión y en ciertos casos previstas en la *šarī'a*.

38. *Cor.* 4/38 (34); 2/228.

La extinción de la personalidad

La extinción de la personalidad puede producirse legalmente, además del caso de muerte, por ausencia sin noticias, más o menos prolongada, que pueda dar pie a una presunción legal de defunción con efectos jurídicos. Otra causa de extinción de personalidad y de muerte civil absoluta es la apostasía del islam. Es apóstata el que con palabras o con actos reniega abiertamente del islam. En tales casos, el cadí no puede proceder de oficio y se requiere la denuncia concreta hecha por dos testigos de mayor excepción. No puede procederse contra los impúberes, ni los privados de razón, ni contra los que han sufrido violencia para abandonar el islam[39] si dan testimonio de haberla sufrido y de haberlo hecho obligados por la fuerza. Si de las palabras o hechos alegados en la acusación no aparece clara la apostasía, el cadí puede amonestar al acusado, pero no debe pasar adelante.

El Corán se expresa en términos enérgicos contra los apóstatas, pero se limita a amenazarles con la maldición de Allāh y los castigos de la otra vida. En la tradición hay discrepancias notables sobre la pena que hay que aplicarles. Las escuelas de derecho convienen en condenar a muerte al adulto que voluntariamente se haya hecho reo de apostasía. Algunos ḥanafíes admiten una excepción en favor de la mujer, para la que piden sólo encarcelamiento hasta que mude de opinión. Tampoco hay unanimidad en el modo de proceder contra el apóstata declarado. Algunos reclaman su inmediata ejecución, mientras otros traen a cuento tradiciones que conceden un cierto lapso de tiempo, de uno a tres días, para ver si el reo se arrepiente. Si lo hace, se libra del castigo. En caso contrario, se le ha de aplicar el rigor de la ley, y ha de sufrir la pena de muerte, pues se le equipara al *kāfir*, infiel, que rehúsa aceptar el islam, aun en el caso de que la apostasía hubiera sido para pasar a una de las religiones de la "gente del Libro".

Efecto jurídico de la apostasía es la muerte civil del culpado desde el momento en que rehusó arrepentirse: su matrimonio queda disuelto, es nulo su testamento. Si el apóstata ha logrado ponerse a salvo, sus bienes pasan, según algunas escuelas, al fisco; según otras, quedan en curatela hasta que conste su fallecimiento.

39. *Cor.* 16/108 (106).

El influjo de las potencias europeas logró, desde mediados del siglo pasado, ir suspendiendo en varios países musulmanes la aplicación del rigor oficial de la ley. Pero lo que no logró suspender es la opinión general, y la muerte civil del musulmán apóstata suele ser todavía tan completa como sus irritados correligionarios puedan conseguirla, los cuales, no contentos con vejarle, procuran, y no es raro que consigan, acabar con él.

En países musulmanes independientes, la misma pena se ha aplicado recientemente contra musulmanes tenidos por herejes. Sabido es que los secuaces de la secta aḥmadiyya, que se declaran musulmanes, son considerados como herejes por los sunníes ortodoxos. En 1903/1321, dos miembros de esta secta, y tres en 1924/1343, fueron condenados en Afganistán a morir apedreados. La sentencia se ejecutó lanzando las primeras piedras las autoridades. Los musulmanes de la vecina India expresaron su aprobación en la prensa y por telegramas. A pesar de esto son los aḥmadiyya los que en su propaganda musulmana por Europa y América afirman que en el islam no hay castigo para esa clase de transgresiones.

En las constituciones dadas a países musulmanes sujetos a mandato, la obligada cláusula de "libertad religiosa" se interpretaba en la práctica en el sentido de que cada ciudadano podía pasar a cualquier religión, y todos juntos a la del islam, pero que de salir del islam no había ni que hablar, por lo absurdo de la idea.

De lo dicho puede sacarse la importancia que la ley de la apostasía tiene para la conservación del cuerpo del Islam. Que el porcentaje de los que se salen sea tan exiguo puede deberse al temor, no infundado, de que, trasluciéndose el intento, haya dura reacción en el medio familiar y social en que se vive; por la misma razón se evita aun entrar en averiguaciones con representantes de otras religiones, y los pocos que se lanzan a dar el paso saben que se lo juegan todo.

El "waqf" o "ḥubus"

Entre las personas jurídicas enumera el derecho musulmán el *waqf*, pl. *awqāf*, término técnico definido como la constitución de un usufructo del cual el dueño se desprende aplicándolo a fines de beneficencia. Los mālikíes usan la voz *ḥubus*, pl. *aḥbās*, como sinónimo de *waqf*.

Requisitos para la existencia jurídica del *waqf* son que el fundador sea dueño absoluto y plenamente capaz en derecho, que los bienes sean durables y fuente de algún provecho, que el fin de la fundación sea acepto a Allāh, como fundación de mezquitas, escuelas, hospitales, puentes o provisión para pobres. Además, la fundación ha de ser perpetua e irrevocable, entrando en vigor inmediatamente, a no ser que se haga por testamento; pero en este caso no puede exceder de un tercio de los bienes del otorgante.

El *waqf* reviste, pues, la forma de donación y de contrato hecho con Allāh, por lo cual, además de hacerse irrevocable, adquiere carácter sacro y se hace inalienable, insecuestrable e imprescriptible.

El *waqf* se extingue por la destrucción total y definitiva de la cosa constituida en *waqf*, por la imposibilidad de dar a la fundación el destino especificado por el otorgante y por la apostasía de éste. En caso de extinción, los réditos se emplean en fines análogos o se envían a los pobres de la Meca y de Medina, pero en ningún caso pueden pasar al fisco como bienes vacantes.

El *waqf* alcanzó extraordinaria importancia en los países islámicos debido a varias concausas: *a*) en el régimen estatal de tiempos medievales, los príncipes apenas cuidaban más que de recaudar impuestos y mantenerse en el poder. En muchos casos era la iniciativa particular la que proveía por medio de pías fundaciones a la erección y mantenimiento de mezquitas, escuelas, hospitales, fuentes públicas, puentes, caminos, paradores, socorros a desvalidos y enfermos. *b*) Las minuciosas prescripciones del Corán en materia sucesoria coartan de muchos modos la libre disposición de sus bienes por parte del testador. Este hallaba en el *waqf* un medio legal y fácil de obrar con más libertad. *c*) La formalidad de la fundación de un *waqf* sirvió con frecuencia para ponerse al abrigo de la codicia de los príncipes y la rapacidad de altos funcionarios, que no podían proceder a confiscaciones y arbitrariedades dado el carácter sacro e inviolable de la fundación.

Fácil es de ver que a esas ventajas y beneficios aportados por el *waqf* a la comunidad se hubieron de juntar a la larga graves inconvenientes. Los bienes raíces así vinculados llegaban a veces a más del cincuenta por ciento del total en el Estado; se multiplicaba el número de las

sinecuras, con la consiguiente disminución del trabajo útil, y nada se diga de las ocasiones, frecuentemente aprovechadas, de despilfarro y malversación de fondos en provecho de cadíes y paniaguados.

En los Estados mayores hubo una rama administrativa encargada de supervisar la administración de tan considerables bienes. Hasta tiempos muy recientes, todos los gobiernos respetaron las fundaciones. El modo de obviar las dificultades económicas provenientes del gran número de fundaciones fue piedra de toque para la habilidad administrativa de las potencias europeas en sus dominios musulmanes, ya que no podían ingerirse directamente en la administración de tales bienes. Hoy día, después de etapas intermedias, son varios los Estados musulmanes en que se ha decidido la enajenación de los considerables bienes vinculados al *waqf* para aprovechar de modo más rentable sus grandes recursos. Naturalmente, en países comunistas toda clase de bienes han sido nacionalizados.

El matrimonio, "nikāḥ"

El matrimonio musulmán, *nikāḥ*, es un contrato por el cual el marido adquiere derechos duraderos sobre la mujer a cambio del *mahr* o *ṣadāq*, cantidad o compensación estipulada, y de ciertas obligaciones. Requisitos esenciales para la validez del contrato son capacidad jurídica de las partes, consentimiento de los futuros esposos, intervención del *walī* como apoderado de la esposa, determinación y pago, por lo menos parcial, del *mahr* estipulado, y presencia de dos testigos con capacidad legal suficiente.

Se considera que el matrimonio es el estado obligatorio para todo muslim que por sus circunstancias personales y económicas pueda contraerlo. No sólo los púberes capaces y aptos, sino también los impúberes, por medio de sus representantes legales, pueden casarse esperando a la pubertad para la cohabitación. Se llama *walī* al indispensable representante de la mujer, el cual es su pariente más próximo, siguiendo un orden establecido, y en su defecto, el cadí. Para el consentimiento no hay forma solemne; pueden viciarlo el error sobre la persona o sus circunstancias y la violencia física o moral.

La perfección del contrato matrimonial establece el vínculo del matrimonio, por el cual la mujer queda sujeta a la autoridad del marido. No puede salir de casa sin su permiso, ni mostrarse en público sin velo, ni recibir más visitas de varones que las de parientes que se hallen en grado prohibido para matrimonio. La forma rigurosa de separación de sexos y claustración de la mujer no son de los primeros tiempos del islam, sino elaboración posterior, con probable adición de influjos de fuera del islam.

La tradición equipara las funciones del marido a los más altos deberes religiosos y recomienda la bondad y ternura. El derecho obliga al marido a mantener a sus mujeres conforme a su posición social. Al padre compete la *wilāya,* patria potestad y el derecho de corrección sobre sus hijos, a los cuales ha de educar y mantener hasta que el hijo es púber o hasta que la hija se casa. Deberes de los hijos son respeto y obediencia, salvo si se trata de algo contra la ley del islam. El hijo pudiente debe mantener a sus padres indigentes.

Hay completa división de bienes entre marido y mujer, y ésta puede disponer de lo suyo sin contar con el permiso del marido. La mujer, aunque rica, no está obligada a concurrir a los gastos de la casa, ni aun a socorrer al marido pobre.

Son numerosos los pasajes en que el Corán directa o indirectamente se refiere al matrimonio, a los impedimentos y a la disolución. Los impedimentos pueden ser de parentesco carnal de ascendencia y descendencia, en cualquier grado; en línea colateral, con hermanos, tíos y sobrinos. También hay impedimentos por afinidad y por parentesco de leche. El impedimento de disparidad de religión excluye totalmente a los idólatras. En cuanto a la gente "del Libro", es decir, judíos, cristianos y asimilados, se permite que un musulmán pueda tomar esposa de aquéllos, los cuales, sin embargo, no pueden casarse con ninguna musulmana. Otros impedimentos son tener ya el marido cuatro esposas legítimas; este tope no está claro en el Corán; pero lo afirman sólidamente otras fuentes de derecho. Hoy día la apologética musulmana insiste en que lo natural y corriente ha de ser el matrimonio monógamo, y que sólo por excepción consiente el Corán la poligamia.

La disolución del matrimonio, además del caso de muerte y de apostasía del islam, puede darse por sentencia del cadí y por varias formas de repudio de que trata el Corán y que se declaran detalladamente en los libros de derecho.

No hay, de suyo, en el islam, y en cuanto al matrimonio se refiere, la absoluta licencia que de la lectura de ciertos libros pudiera deducirse. En la vida ordinaria, el harén no es la cárcel dorada descrita en las *Mil y una noches*, donde viven custodiadas las cuatro esposas legítimas y concubinas sin cuento. En muchas casas musulmanas no hay departamento especial reservado al harén. Las mujeres son "el harén" y se retiran cuando hay visita de extraños, los cuales de algún modo anuncian su llegada y no se entran por la casa sin ser conducidos. Tampoco hay que figurarse que el velo con que de diversos modos han venido cubriéndose hasta ahora las musulmanas sea institución legal; es sólo costumbre, limitada de ordinario a las aglomeraciones urbanas, y aun de éstas va desapareciendo, con más o menos rapidez, según los lugares, la vieja costumbre, eliminada por nuevas corrientes de ideas.

La estructura de la familia islámica descansa en un mero contrato civil, y las facultades en mano del marido para su rescisión socavan los fundamentos de estabilidad de la familia requeridos por el derecho natural.

La poligamia simultánea no está tan extendida en el islam como algunos creen, porque razones económicas la restringen de ordinario a los pudientes, o a los menos pudientes, para quienes es más rentable tener para labores del campo, por ejemplo, dos o tres mujeres que servicio alquilado. En algunos Estados de población musulmana se ha abolido oficialmente la poligamia; y en otros de islamización menos antigua se conserva la tradición de la monogamia. Mucho más grave es el mal de la poligamia sucesiva, admitida también hoy por legisladores de países no musulmanes, que no ofrecen grandes dificultades económicas, pues se trata de ir sustituyendo cónyuges.

Disposiciones sucesorias

Cuenta la tradición que, después de la batalla de Uhud, la viuda de uno de los caídos se presentó a Maho-

ma para exponerle el abandono en que quedaba, ya que, según la antigua costumbre, sólo los varones heredaban los bienes del difunto. Mahoma, apiadándose de la viuda y de sus hijos, recibió de Allāh la aleya[40]: "A los hombres corresponde una parte de lo que han dejado progenitores y parientes, y a las mujeres, una parte de lo que han dejado progenitores y parientes, sea ello menor o mayor". Así pudo dejar en suspenso aquella partición hasta recibir preceptos más concretos sobre la partición de herencias, contenidos en las aleyas 12-15 (11-12) de la misma azora. Así se modificaba de modo notable el derecho sucesorio, trasladándolo del sistema exclusivamente agnaticio al basado en la estructura familiar, pudiendo también las mujeres concurrir a la herencia. Sin embargo, también en este caso se evita ruptura total con lo antiguo, pues en segundo lugar se admite que los agnados concurran a la sucesión, y, conforme a las ideas coránicas de la inferioridad de la mujer, y quizás como paliativo de la nueva legislación, se fija la parte de la mujer en la mitad de lo que correspondería al varón. La fuerza de esta desigualdad, basada en el Corán, es tan grande, que ni aun a principios de este siglo lograron los "jóvenes turcos" contrastarla, al querer modernizar la vida de Turquía, y, tachados de antimusulmanes, hubieron de renunciar al intento de equiparar en este punto los derechos de ambos sexos.

La propiedad y las obligaciones. La usura

Los tratadistas musulmanes suelen tratar las cuestiones sobre la propiedad y las obligaciones después de las referentes al matrimonio. Es de notar que del concepto de "bienes" quedan excluidas cosas que de suyo son útiles y deseables, pero que se consideran contrarias a principios religiosos, como el vino e instrumentos músicos. Epoca hubo en que aun libros de filosofía y de ciencias entraron en esa categoría y se hizo pública quema de ellos en el Andalus, Magrib y Egipto. De tal principio se pasa a la consecuencia de que no comete acto punible quien destruye tales objetos si los posee un musulmán, y de que cuanto pertenece a la clase de cosas impuras o prohibidas está fuera del comercio.

40. *Cor.* 4/8 (7).

En el contenido y en la formación del tratado de obligaciones han tenido influjo no escaso los preceptos coránicos que prohíben la usura [41] y los juegos de azar, *maysir* [42]. De la prohibición del elemento aleatorio nacen las limitaciones de ciertos contratos y las dudas sobre la licitud de otros, por ejemplo, el de seguros. En cuanto a la usura, *ribà*, el Corán pone en boca de los que la practican el argumento de que "el vender es como la usura", y responde: "pero Allāh ha hecho lícita la venta y ha prohibido la usura", y los usureros "estarán eternamente en el infierno" [43]. Luego la tradición ha ampliado y bordado este tema, y las escuelas jurídicas han abundado en opiniones y contradicciones al querer definir los límites de la *ribà*, llegando hasta deducciones muy estrechas, como la de estimar que hay *ribà* no sólo cuando se percibe interés sobre lo prestado, sino también cuando se saca provecho notable de una transacción. De aquí pasan los ḥanafíes a reprobar, y los šāfi'íes a condenar operaciones como las de la letra de cambio, arguyendo que con ella el portador obtiene el beneficio de evitar los riesgos de transmisión de fondos. Sin embargo, las necesidades del comercio pudieron más que los preceptos jurídicos; en los buenos tiempos del islam, la letra de cambio estuvo en boga y aun llegó a influir en el mercado monetario de Europa.

Pronto se hallaron evasiones, algunas formalmente legales, otras no tanto, diversamente juzgadas por las escuelas, para rodear el rígido precepto coránico. Uno de los medios más usados para disimular los préstamos usurarios fue el de doble venta, conocido con el nombre de mohatra, del árabe *muḫāṭara*, riesgo, en Europa medieval. Continuando la necesidad, han continuado esas prácticas y parece que hay países islámicos en que se tiene por moderada la tasa que no exceda del cincuenta por ciento.

Por otra parte, la prohibición religiosa no deja de ejercer efecto en las conciencias, y aun hoy no es raro que musulmanes píos renuncien a percibir intereses bancarios, o los destinen exclusivamente a obras de beneficencia. En países de población religiosa mixta, como India,

41. *Cor.* 3/125 (130); 2/276-281 (275-281).
42. *Cor.* 2/216 (219); 5/92 (90).
43. *Cor.* 2/276 (275).

se observa la preferencia de los muslimes a emplear sus capitales en la adquisición de bienes inmuebles.

Preceptos penales

El carácter especial de los preceptos penales del islam proviene de que los juristas los han elaborado incluyendo en un fondo de costumbres preislámicas las sanciones que a raíz de casos determinados fue promulgando el Corán. Hoy este derecho penal apenas tiene aplicación fuera de Arabia y de Afganistán.

En la aplicación de las penas, la *šarī'a* distingue entre la violación de los derechos de Allāh, *ḥaqq Allāh*, y la lesión inferida a los derechos del hombre, *ḥaqq ādamī*, *ḥaqq al-nās*. En este segundo caso sólo se procede a instancia de parte.

Las penas establecidas se dividen en categorías según las infracciones a que se refieren. Los actos ilícitos contra la vida o la integridad corporal dan derecho a la víctima o a su representante legítimo a ejecutar en el agresor el talión, *qiṣāṣ* o *qawad*, con la alternativa, a su opción, de poder exigir de él la *diya* o *'aql*, precio de sangre, indemnización. En el Corán[44] [es Allāh el que habla] se dice: "Y les prescribimos [a los hebreos] en ella [en la *Tora*] alma por alma, ojo por ojo, nariz por nariz, oreja por oreja, diente por diente, y para las heridas, el *qiṣāṣ*". El *qiṣāṣ* puede ser *fī 'l-nafs*, cuando se trata de homicidio, o *fī mā dūna 'l-nafs*, si se trata de solas lesiones. En ambos casos, para que haya lugar al talión, se presupone pleno conocimiento e intención por parte del agresor, y se exceptúa el caso de legítima defensa.

Una limitación coránica es que el talión se ejecuta sólo en el agresor. Otro requisito es que haya igualdad entre agresor y agredido[45]: "¡Oh vosotros! que creéis os está prescrito el *qiṣāṣ*, el libre por el libre, el esclavo por el esclavo, la mujer por la mujer". Así no puede haber talión contra el libre que da muerte a un esclavo ni contra el que mata a su propio hijo. El derecho a exigir la venganza pertenece a la misma víctima o su más próximo pariente, el *walī al-dam*[46], y se transmite como la

44. *Cor.* 5/49 (45).
45. *Cor.* 2/173 (178).
46. *Cor.* 17/35 (33).

herencia. Una vez verificada la prueba judicial indispensable, el talión queda al arbitrio del agraviado o de su *walī al-dam*, el cual puede ejecutar por su mano la sentencia ante el juez, sea con la espada, sea con los mismos medios y del mismo modo como se perpetró el delito. En los detalles no andan concordes las escuelas. Si el *walī al-dam* renuncia a la venganza de sangre [47] o si, por circunstancias legales, ésta no puede ejecutarse, queda la composición pecuniaria [48], para la cual hay tarifas en que se ha tenido en cuenta un sinfín de circunstancias, como grado de intención y conocimiento, comisión en lugar o tiempo sacro o fuera de ellos, sexo, estado, religión. Hay también minuciosas tarifas para indemnizar las lesiones sufridas.

Además de esa composición con que se repara la lesión a intereses privados, hay que expiar el pecado cometido y la injuria a "los derechos de Allāh" [49]. Esto se hace por medio de la *kaffāra*, expiación, que suele consistir en la manumisión de un esclavo o en ayunar durante un período determinado.

En el caso de que no se pueda llegar a la plena prueba del delito, le queda al actor el recurso de una vieja costumbre árabe que ha pasado al islam, la *qasāma*, consistente en un juramento repetido cincuenta veces atestiguando la verdad de una declaración. Esos juramentos puede prestarlos una sola persona o pueden repartirse entre varias. La prueba por *qasāma* corresponde en primer lugar al actor, y el acusado puede defenderse del mismo modo. Si el injusto agresor no era musulmán al cometer el delito, y abraza luego el islam, no hay lugar al *qiṣāṣ*.

Se llaman *ḥadd*, pl. *ḥudūd*, en el sentido de límites, o prescripciones de Allāh, las penas consignadas en el Corán, o basadas en la tradición, para el castigo de ciertas transgresiones. Los actos ilícitos por los cuales se incurre en las penas *ḥadd* son la apostasía, el comercio sexual fuera de matrimonio y de concubinato, la calumnia, el robo, el bandidaje, la rebelión y la embriaguez. De éstos, algunos son perseguibles a instancia de parte, y ésta puede condonar la pena. En los demás casos, la sanción ha de aplicarse entera.

47. *Cor.* 17/35 (33).
48. *Cor.* 16/127 (126).
49. *Cor.* 4/94 (92).

En el caso de *zinā'*, fornicación o adulterio, se aplica desde los primeros tiempos del islam la pena de muerte por lapidación. Cuando sobrevino el ruidoso caso en que 'Ā'iša, la joven esposa de Mahoma, habiendo quedado rezagada por la noche, entró al día siguiente en el campamento acompañada del joven que la había encontrado sola, se desataron las lenguas y Mahoma se apartó de ella por algún tiempo. Luego, al declararse en el Corán su inocencia [50], se establece [51] que se castigue a los reos de *zinā'* con cien azotes, sin que la compasión haga diferir la sentencia de Allāh, y que la pena se ejecute en presencia de los creyentes. A los que profirieren acusación de *zinā'* contra mujeres de bien y no pudieran probarla con cuatro testigos, se les castigará con ochenta azotes y con la privación de la capacidad de testificar hasta que se arrepientan.

Sobre estos precedentes se ha establecido la legislación posterior, que distingue entre el reo que es *muḥsan* y el que no lo es. En este caso se entiende por *muḥsan* al adulto casado y plenamente capaz. Si el reo no confiesa su culpa, hay que recurrir a los cuatro testigos, y de éstos se requiere que concuerden en los detalles. Se comprende que, a falta de confesión de parte, sea difícil establecer la prueba.

Comete calumnia, *qaḏf*, quien, sin fundamento, acusa de *zinā'* a una persona honesta, y también los cuatro testigos que no puedan aportar una prueba testifical suficiente. La pena es de ochenta azotes. La acción contra el calumniador se considera derecho privado del agraviado.

Al ladrón se le aplican las duras penas coránicas [52], interpretadas por la tradición, la cual establece varias condiciones y prescribe como primera pena la amputación de la mano derecha; en caso de reincidencia, la izquierda, y luego el pie derecho. Para la cuarta vez hay pena al arbitrio del juez y prisión de por vida. En cuanto a los salteadores de camino, prescribe el Corán [53] que se les mate o crucifique, o se les corte las manos y los pies de modo alternado o se les destierre del país, exceptuando los que se arrepientan antes de que caigan en manos de la justicia. A éstos no puede infligirse pena por la

50. *Cor.* 24/11-16.
51. *Cor.* 24/2-5.
52. *Cor.* 5/42 (38).
53. *Cor.* 5/37 (33).

infracción de "los derechos de Allāh", y sólo siguen siendo responsables de los atropellos cometidos contra derechos privados.

Al que comete el pecado de *širb*, bebida de líquidos embriagantes, las escuelas le asignan de cuarenta a ochenta azotes si se trata de un hombre libre, y la mitad si de un esclavo. Para la prueba, si falta la confesión del reo, se requieren dos testigos.

Característico de la ley del desierto, falta de régimen policíaco, era que cada uno se tomara la justicia por su mano. Esa defensa privada se mantiene en algunos casos dentro de la ley del islam, pero ha de preceder la prueba de culpabilidad, salvo en casos de flagrante delito, en los cuales el agraviado, aun sin necesidad de legítima defensa, y sólo por venganza, puede herir y dar muerte a los adúlteros o al ladrón. En caso de adulterio no es raro que, en la práctica, sean los mismos parientes de la adúltera los que procedan por vía sumaria y le den muerte. También en materia civil se considera a veces legítima la acción directa de apoderarse sin más de lo propio en manos de otro, aun con medios violentos.

La distinción entre "los derechos de Allāh" y los "derechos del hombre" se aplica, cuando se trata de sanciones, en el sentido de que, si se trata de los primeros, hay que insistir en la clemencia, partiendo del principio de que a todo creyente se le perdonan sus ofensas a menos que él mismo las haga públicas. Y aunque el juez ha de ser íntegro, y aunque todo musulmán celoso de su religión puede intervenir en caso de infracciones de la ley divina, la dureza de las penas coránicas ha hecho que se trate de evitar su aplicación. Hay que dar, pues, al acusado facilidades para su defensa y aconsejarle que niegue su culpabilidad, o que retracte la confesión ya hecha; a los testigos se recomienda que no depongan en contra del acusado. En los raros casos en que la prueba llega a ser plena, el juez no tiene más remedio que aplicar la pena del *ḥadd*.

Cuando la transgresión no tiene pena señalada, el castigo queda al arbitrio del cadí, el cual puede sentenciar a penas que siempre han de ser menores que las correspondientes del *ḥadd*, y, por tanto, queda excluida la pena de muerte. Por otra parte, si se trata sólo de "derechos de Allāh", el cadí puede remitir toda la pena, considerando el caso como asunto privado entre Allāh y su siervo.

EL DOGMA

Las pocas y deshilvanadas ideas teológicas expuestas por Mahoma en el Corán fueron suficiente matalotaje para las primeras generaciones del islam. El ambiente de expansión y de conquista no era propicio para especulaciones dogmáticas, y bastaba saber que se combatía en la "vía de Allāh".

Es probable que la profesión de fe entonces requerida para hacerse musulmán y poner de este modo en salvo persona y bienes se redujera a la primera parte de la *kalima* o *šahāda:* "No hay más dios que Allāh". Así puede deducirse de una vieja tradición relativa a la guerra santa: "se me ha ordenado hacer la guerra a la gente hasta que digan: no hay más dios que Allāh...". En su comentario sobre este punto, el cadí 'Iyāḍ (m. 1149/544), hace notar que el contentarse con el testimonio de la unicidad de Allāh indica que la tradición se refiere a las guerras con los árabes idólatras. Se comprende que se tenga por implícita la fe en la profecía de Mahoma, ya que, por su medio, había llegado a los árabes el conocimiento de la unicidad de Allāh. Más tarde, el contacto con judíos y cristianos, también monoteístas, exigió la adición expresa de la segunda parte de la *kalima* o profesión de fe: "Mahoma es el profeta de Allāh".

La *kalima*, en su forma binaria y completa, no se halla en el Corán, aunque sí se hallan sus elementos. El hecho de que forma parte integrante de la oración ritual es argumento de que esa forma binaria es muy antigua, porque la oración, repetida cinco veces al día, debió de tomar muy pronto formas fijas.

Aunque los árabes no han sido pueblo dado a sistematizaciones lógicas, el carácter particular con que se presentaba la doctrina expuesta por Mahoma les incitaba a indagar y a precisar sus conceptos. La tradición refleja este estado de ánimo cuando pone en boca de Mahoma reprensiones a los que le importunaban con dudas sobre algunas contradicciones que hallaban en el Corán, diciéndoles que se contentaran con creer lo que no pudieran comprender.

El fondo teológico de estos primeros tiempos se limitaba prácticamente a las ideas contenidas en la profesión de fe y a la práctica de los llamados "pilares del islam", frecuentemente mencionados en la tradición, o sea oración, limosna, ayuno y peregrinación.

Ya los beduinos, al abrazar el islam atraídos por lucro o empujados por la fuerza, habían muchas veces adoptado el criterio práctico de que, en el nuevo orden de cosas bastaba una adhesión externa, y esa tendencia perduró en el seno de la comunidad, excitando la oposición de la gente sinceramente religiosa. En las tradiciones correspondientes, y en especial en la que se hace decir a Mahoma que el islam es manifestación externa, pero que la fe está en el corazón, se establece ya la distinción entre la fe y las obras. La creciente prosperidad material traída por la fortuna de las guerras fue en Medina ocasión de graves disensiones entre los primates del islam, compañeros de Mahoma, y un cortejo de ambiciones mal reprimidas provocó asesinatos, guerras, cismas.

La fe y las obras

Para este tiempo se había ya formado en el seno de la comunidad una clase de gente pía, los *qurrā'*, recitadores del Corán, los cuales, gracias a su conocimiento del Corán, ejercían gran influjo sobre la masa. Estos criticaban duramente lo que calificaban de indiferencia y de impiedad en muchos musulmanes, y entre ellos nacieron las opiniones que después de la famosa batalla de Ṣiffīn, 657/37, habían de concretarse en las afirmaciones de los ḫāriǧíes. El movimiento ḫāriǧí no fue obra de un día; tenía raíces hondas, y la fuerza de su ímpetu puritano y rigorista lo lanzó fuera de la órbita de la ortodoxia. Principio fundamental del movimiento era que la fe está de tal modo vinculada a las obras, que basta un pecado grave para extinguirla y para hacer del muslim un apóstata al que era menester dar muerte, y que si el califa era quien lo cometía, como, según ellos, había ya sucedido en el caso de 'Uṯmān y de 'Alī, quedaba, sin más depuesto. Por eso los ḫāriǧíes combatieron contra 'Alī como detentor injusto del califato, y contra los omeyas como usurpadores.

En esta lucha tripartita entre 'alidas, omeyas y ḫāriğíes, en que andaban mezclados principios religiosos y reivindicaciones políticas, la reacción de muchos musulmanes fue la tendencia que se llamó de los murği'íes, con denominación probablemente sacada del Corán [54] y bien aplicada al caso, porque la raíz verbal correspondiente da la idea de dilación y aplazamiento, y los murği'íes se abstenían de juzgar a sus hermanos en religión y se remitían a la sentencia de Allāh en el día del juicio. No era la *murği'a* una secta definida, sino la propensión y coincidencia de muchos que sustraían al juicio humano lo que pertenece al fuero de la conciencia. Era la reacción contra la dura doctrina ḫāriği, y la afirmación de que la cualidad de musulmán, adquirida por la profesión de fe islámica, y de que esta misma fe, no sufría menoscabo en los reos de pecado grave, salvo, naturalmente el de apostasía. Corolario de esta tesis era que había que prestar obediencia a los poderes establecidos, aun en el caso de que los gobernantes no se atuvieran a los preceptos del islam. Así lo pedía el bien común, que era el del islam y el del Estado. No había que oponerse a lo que Allāh permitía, y era menester esperar que un día Allāh hiciera brillar la justicia en este mundo de iniquidad. En esas calladas esperanzas late el germen de la doctrina del *Mahdī*, el guiado (por Allāh), firme creencia en la futura aparición de un soberano especialmente favorecido por Allāh, restaurador del islam.

Una de las manifestaciones de la autoridad soberana en el islam es la prerrogativa de dirigir la oración pública y solemne del viernes en la aljama, y, por desagradable que para algunos fuera participar en la oración dirigida por quienes eran tenidos por malos muslimes, se hacía este sacrificio en aras del bien común. Para tranquilidad de timoratos, los tradicionistas acudieron al reparo, diciendo que la oración podía hacerse lo mismo si la dirigía un *imām* piadoso que uno impío.

Los escritores musulmanes antiguos han querido reunir en grupo, con el nombre de *murği'a*, a los representantes principales de este movimiento de opinión, pero, fuera de este común denominador, han tenido que señalar entre ellos numerosas diferencias en otras cuestiones dogmáticas.

54. *Cor.* 9/107 (106).

Entre los murǧi'íes hubo extremistas que llegaron a sostener que, siendo la fe, *īmān*, confesión del corazón, algo diferente de *islām*, confesión oral de esa fe, podía ser uno internamente creyente y externamente declararse judío o cristiano. Esta afirmación fue luego recogida por algunos herejes, y no es raro hallarla traducida a la práctica aun entre musulmanes ortodoxos si estiman que hay razón suficiente para ello.

Entre los murǧi'íes moderados se cuenta Abū Ḥanīfa (m. 767/150), el cual aceptaba la fórmula de que la fe es *'aqd bi-'l-qalb*, vínculo en el corazón, *šahāda bi-'l-lisān*, testimonio con la lengua, *'amal bi-'l-arkān*, práctica de los preceptos fundamentales.

Así, pues, vino a plantearse una cuestión dogmática de gran importancia: ¿Es que hay que calificar de infieles y apóstatas a los pecadores? ¿Es que esos "impíos" no son tan musulmanes como los demás? ¿Es que no confiesan de boca, y quizás también de corazón, los dogmas profesados por todos?

De esta cuestión se pasó a otra, agitada por los que, además de la fe, exigen las obras como elemento necesario de la vida religiosa. ¿Es que puede haber grados en la fe? Y aunque el Corán, en varios pasajes, habla del "incremento de la fe", los ortodoxos han andado siempre divididos en este punto, y mientras unos defienden que la fe es creencia y acción, y puede crecer y menguar, otros afirman que en la fe no hay ni más ni menos.

Resultado y fruto de tales polémicas fue la posición ortodoxa de que la fe es suficiente para la salvación, de que han de acompañarla las buenas obras, de que hay pecados graves y leves, y de que, aun los graves, a excepción de la apostasía, no excluyen para siempre del paraíso.

El libre albedrío

A estos problemas no tardó en añadirse otro, fundado en el estudio y comparación de los numerosos pasajes del Corán, en que se trata del libre albedrío y de la predeterminación divina. La idea de que Allāh, *ab aeterno*, ha determinado el curso del mundo, traía consigo la pregunta de si los actos del hombre entraban también en esa determinación y de si esos actos humanos influían luego en la suerte eterna de cada uno.

Hay quien ha buscado el motivo originario de esta controversia sobre el libre albedrío en el contacto de los musulmanes con los cristianos de Siria y de Iraq, y se alude a los escritos de San Juan Damasceno, que, dejando un alto empleo en la corte de los omeyas en Damasco, hacia 725/107, se había retirado al monasterio de San Sabas, entre Jerusalén y Jericó, y allí había compuesto algunas obras en que trata del islam, considerándolo como herejía cristiana. Pero ya antes del Damasceno, cuya muerte hay que colocar hacia 750/133, había sido ejecutado en Baṣra, en 699/80, el muslim Ma'bad al-Ğuhanī, acusado de opiniones heréticas, el cual, según la tradición, había defendido la tesis de la libertad de los actos humanos. Es verosímil que desde los primeros tiempos de expansión y de conquistas de los árabes, el contacto con cristianos y judíos hubiera dado lugar a comparación y polémica.

Centro de estas disquisiciones entre musulmanes era, además de Medina, Damasco y Kūfa, la ciudad de Baṣra, donde tenía su escuela Ḥasan al-Baṣrī. La figura de este personaje es la más destacada en el campo religioso del primer siglo de la hégira, que llena casi por completo, pues murió en 728/110. Se alaba en él su erudición, su independencia de carácter, su elocuencia y, sobre todo, su piedad y su ascetismo. Su nombre y sus aforismos ocurren con frecuencia en los autores y su fama atrajo a sus lecciones discípulos de todas partes, no pocos de los cuales iban a ser más tarde representantes de variadas tendencias, y así son muchas las escuelas que quieren autorizar sus orígenes con el nombre venerado del maestro.

Mahoma había usado en el Corán frases en pro o en contra de la libertad humana, según había convenido a las ideas que de momento deseaba inculcar. Se ha observado que, en general, los textos favorables al libre albedrío ocurren con mayor frecuencia en las azoras de la Meca, y los que hacen hincapié en la absoluta omnipotencia y predestinación se hallan sobre todo en las azoras de Medina. Quizá por ser ésta la tendencia de la última época de Mahoma, la impresión dejada en la comunidad fue decididamente favorable al determinismo.

No importa, pues, que, según la opinión de algunos, las frases más empleadas en pro del determinismo en el Corán[55], como la "Allāh guía a quien le place y *hace*

55. *Cor.* 16/95 (93); 16/39 (37); 6/39, etc.

errar a quien quiere", puedan interpretarse, sin violentar el genio de la lengua árabe, en el sentido de: "Allāh guía a quien le place y *deja, permite,* que se extravíen los demás", usando una metáfora familiar para los beduinos, ya que era a un tiempo fácil y fatal el extraviarse sin guía en sus ilimitados desiertos. Tampoco ayuda el que a veces se haga a Satán culpable del extravío de los hombres; ni que en un pasaje [56] el mismo Satán achaque al hombre la culpa de su profundo extravío; ni que hablando de las acciones buenas y malas se diga que las "adquiere" el hombre; ni que sea frecuente la idea de que el abandono por parte de Allāh supone maldades anteriores de parte del hombre, de modo que pueda tenerse a éste como autor de su propia desgracia; ni que las palabras "retribución", "premio", "castigo", presupongan libre elección.

A pesar de todo esto, la doctrina determinista, profesada por la mayoría de los eruditos y arraigada en la masa, llevaba la ventaja: Allāh era el ser arbitrariamente despótico, a quien no se puede pedir cuentas, porque no hace agravio a nadie, ni aun tan pequeño como la película que cubre el hueso del dátil [57]. El mismo Algazel dirá que Allāh es el creador del bien y del mal, de la felicidad y de la infidelidad.

Por otra parte, la dureza de esta concepción determinista chocaba a ciertos espíritus, influidos quizá por contactos cristianos. Esta reacción no procedía en sentido de librepensamiento, de protesta de la razón, sino de la voz de la conciencia, que, por una parte, percibía en sí el testimonio de esa libertad que se negaba, y por otra se elevaba contra una representación indigna de la divinidad. *Qadar* es el nombre técnico para el decreto absoluto divino, y así se llamó *qadaríes* a los que restringían la extensión de este decreto, exceptuando de él la libre voluntad del hombre. Esta denominación hubiera cuadrado mejor a sus adversarios. A éstos se llamó ğabaríes o ğabríes, de *ğabara,* en el sentido de hacer coacción o violencia, porque negaban la libertad de los actos humanos, y no hacían distinción entre el hombre y los demás seres, sometidos todos por igual al dominio despótico, *ğabr,* de Allāh.

56. *Cor.* 50/26 (27).
57. *Cor.* 4/52 (49); 4/79 (77); 17/73 (71).

Punto muy discutido en esas controversias era la interpretación de la raíz *k-s-b* en las varias formas en que se halla en el Corán. El significado fundamental de *kasb* o *iktisāb* es el de ganar, adquirir, procurarse algo con acción personal. En el Corán esta raíz ocurre sesenta y seis veces, pero sólo en cuatro pasajes tiene esta acepción general. En los demás pasajes toma el matiz de acciones mediante las cuales el hombre se ha hecho merecedor de premio o de castigo. La idea de mérito o de demérito la dan las preposiciones añadidas a la palabras. Así, en la última aleya de la azora segunda se lee: "*Lā yukallifu Allāhu nafsān illā wus'ahā, lahā mā kasabat wa-'alayhā mā iktasabat*: No impone Allāh al alma sino lo que puede sobrellevar, "lahā" (para ella) lo que adquiere, y "'alayhā" (contra ella) lo que adquiere.

Las discusiones sobre el *kasb* y el *iktisāb* perduraron entre los mantenedores de opuestos sistemas teológico-filosóficos. Qadaríes y mu'tazilíes veían en el *kasb* el sentido obvio que les daba válido argumento en su defensa de la libertad humana, mientras sus adversarios recurrían a la interpretación metafórica. No faltaron más tarde quienes, negando las causas segundas y aun el concepto de causa, tomaron posiciones intermedias, reconociendo en el hombre cierta facultad de inclinarse al bien o al mal, según se viera ayudado o abandonado por Allāh, sin violencia ni injusticia por parte divina.

Que la doctrina de los qadaríes halló poco favor, lo muestran las tradiciones puestas en boca de Mahoma para denigrarles. Además, durante el tiempo de los omeyas, militaba contra los qadaríes la razón de Estado. No se ocultaba, en efecto, a los omeyas la propaganda que se hacía contra su gobierno, como impío, opresor de la familia de Mahoma y profanador de los lugares santos. La doctrina del determinismo les proporcionaba un recurso para apuntalar su autoridad. En este sentido se expresan sus poetas áulicos cuando celebran a los príncipes omeyas, cuyo califato había sido previsto en los eternos decretos de Allāh.

Al tratar de estas cuestiones hay que tener presente que el *qadar*, decreto divino, es en teología islámica la determinación que proviene de Allāh como causa consciente; no hay que confundirlo con el *dahr*, ciego destino, de que hablan los viejos poetas, y que puedan equipararse al *fatum* latino. Hablando, pues, en sentido estric-

to, no hay fatalismo en la teología musulmana, sino cuestiones sobre el determinismo y la predestinación. Por otra parte, el fatalismo late como superstición popular, manifestado, por ejemplo, en la palabra turca *qismet* (*Kīsmet*), sinónimo de *iqtisām* en árabe, con el significado primario de reparto, distribución, y la derivación semántica de "suerte reservada a cada uno", contra la cual es inútil toda resistencia. Así, puede nacer el fatalismo práctico de quien sufre pasivamente los golpes de la adversa fortuna. La misma idea se halla en poetas turcos y persas con las palabras *falak* y *čarḫ*, para indicar la ciega e ineluctable influencia de las esferas celestes. Tales supersticiones, aunque hayan podido hallar pábulo en algunas creencias musulmanas, como la del libro escrito en el cielo, no son de filiación islámica ni exclusivas de solos los musulmanes.

La tradición proporciona pruebas de que ya entonces la gente se daba cuenta de las dificultades prácticas del predeterminismo. Así, por ejemplo, se refiere que Mahoma, en cierta ocasión, después de haber asistido a un entierro, declaró que todas las almas tenían de antemano señalado su último fin, unas al paraíso, otras al infierno. Uno de los presentes le hizo observar que en tal caso era inútil afanarse para obrar el bien. Mahoma respondió que los predestinados al paraíso tendrían facilidad en las obras buenas, y, por semejante manera, se harían fáciles las obras malas a los destinados al infierno.

En otra ocasión, según la tradición, Mahoma dio sus sandalias a Abū Hurayra y le dijo: "Sal fuera y al primero que encuentres prométele el paraíso". Salió Abū Hurayra y fue Omar el primero con quien topó. Al enterarse de su mensaje, Omar derribó a Abū Hurayra de un golpe en el pecho y fue a amonestar a Mahoma que no siguiera con aquello, porque, de otro modo, la gente, dijo, descuidaría las buenas obras. Y Mahoma convino en ello.

Los mu'tazilíes

Refieren los autores que, una vez, en la escuela de Ḥasan al-Baṣrī, se trataba de la cuestión de si se debía tener por creyente, *mu'min*, al musulmán que hubiera cometido un pecado grave, y que uno de los oyentes,

Wāṣil b. 'Aṭā', se salió del círculo, y apartándose, se puso a exponer la idea de un estado medio entre la fe y la infidelidad. Ḥasan, al notarlo, dijo: *i'tazala 'annā*, se ha separado de nosotros. Lo que en esta tradición parece más cercano a la verdad es que, en efecto, el primer grupo de la *mu'tazila* aparece en Baṣra, teniendo por jefe a Wāṣil b. 'Aṭā'.

En la controversia sobre la fe y las obras, mientras los ḫāriğíes declaraban *kāfir*, infiel, al musulmán reo de pecado grave, y los murği'íes, al contrario, continuaban considerándolo como *mu'min*, creyente, Ḥasan al-Baṣrī opinaba que el tal era *munāfiq*, hipócrita. Contra esta opinión de Ḥasan objetaba Wāṣil b. 'Aṭā, recordando el carácter, con frecuencia oculto, de la hipocresía [58], con lo cual no era fácil distinguir entre el *munāfiq* y el *mu'min*, y sostenía que el musulmán reo de pecado grave se hallaba en un estado intermedio entre el de *kāfir*, infiel, y el de *mu'min*, creyente, en un estado entre los dos estados, *manzila bayna 'l-manzilatayn*. Esta es la tesis que da carácter y unidad a la *mu'tazila*.

Punto controvertido es la razón del nombre y del origen de la denominación *mu'tazila*. Todos convienen en que, conforme al sentido árabe de la palabra, en la razón del nombre ha de entrar la idea de separación, disidencia, retraimiento, abstención; pero hay discrepancias en cuanto al término *a quo* de tal abstención o separación. Unos han querido ver en la *mu'tazila* el acto de gente pía que se aparta de la maldad del mundo, y le dan así un origen ascético. Otros han querido notarlo de heterodoxia, queriendo ver en la *mu'tazila* una disidencia de la escuela ortodoxa de Ḥasan al-Baṣrī, a quien la tradición ha querido exonerar de toda mácula en el paso dado por su discípulo al poner en labios de aquél la frase *i'tazala 'annā*, se ha separado de nosotros. Sin embargo, la posición hoy adoptada por los islamólogos vincula el origen de tal denominación a circunstancias políticas y sociales, y lo busca en el momento histórico en que, después del asesinato de 'Uṯmān, el tercer califa, y durante el califato de su sucesor, 'Alī, se manifiestan sin rebozo las encontradas tendencias hasta entonces latentes en el seno de la comunidad.

Tras las especulaciones teológicas y lo que podría parecer vano juego de palabras, hay que buscar los moti-

58. *Cor.* 9/102 (101).

vos sociales y políticos que enardecían los ánimos hasta el punto de provocar las crueles consecuencias de las primeras guerras civiles y religiosas entre musulmanes. En efecto, bien podía apasionar los ánimos la cuestión de si el muslim culpable de pecado grave había de ser considerado como creyente o como infiel, porque si, con los ḫāriǧīes, se le declaraba infiel, la consecuencia era considerarle como apóstata con todos sus efectos civiles y religiosos, puesto fuera de la ley, sin familia, sin bienes, sin derecho a la vida. Y como se acusaba en concreto, y entre otros a los omeyas, de esta clase de pecados, la consecuencia en el campo político era resistirles y combatirles. Al contrario, para los partidarios de la sentencia opuesta, la impiedad del muslim tenía consecuencias mucho menos graves y se podía acatar tranquilamente la soberanía de los omeyas.

En tal estado de cosas, el retraimiento de los mu'tazilíes significaba una declaración de neutralidad, no sólo en la cuestión teológica, sino también en las enconadas diferencias civiles y políticas. Confirma esta explicación y revela la íntima relación entre el origen de la *mu'tazila* y las revueltas condiciones del tiempo de los omeyas, lo que se refiere sobre el criterio que adoptaron Wāṣil y 'Amr, conocidos mu'tazilíes de la primera época, en la cuestión de cómo había que considerar a los que habían tomado parte en la famosa batalla del Camello. Los ḫāriǧíes tenían por infieles a cuantos en aquella jornada habían combatido contra 'Alī, y afirmaban el buen derecho de éste, tanto entonces como en la batalla de Ṣiffīn, contra Mu'āwiya, hasta el momento en que pecó aceptando el arbitraje. Los ortodoxos admitían el buen derecho de 'Alī, pero no querían negar a sus adversarios la calidad de musulmanes. Wāṣil terciaba en la discusión defendiendo el estado intermedio de *fāsiq*, impío, entre el de creyente y el de infiel, y decía que una de las dos partes contendientes debía ser *fāsiq*, pero que no era posible averiguar cuál fue de las dos y por ello recomendaba la cautela de no admitir el testimonio en juicio de los que habían participado en aquellas luchas. 'Amr, por su parte, creía que, sin más, ambas partes eran *fāsiq*.

Pasada la actualidad política, quedó el nombre de *mu'tazila* designando, con matiz puramente teológico, a los que habían coincidido en la tesis fundamental de la *manzila bayna 'l-manzilatayn*. A ésta se fueron agregan-

do otras sobre cuestiones tan importantes como las del libre albedrío, los atributos divinos, el Corán creado y la aplicación de métodos de filosofía a materias de dogma.

Wāṣil b. 'Aṭā' murió en 748/131, iniciada ya la guerra civil que iba a poner fin al califato omeya. La tradición le presenta como piadoso y limosnero. Su neutralidad política, desfavorable a los omeyas, se inclinaba hacia los 'alidas. Nyberg cree que su doctrina teológica fue la oficial del movimiento 'abbāsī. De 'Amr b. 'Ubayd (m. 762/145) se refiere que pasaba las noches en oración y que aparecía siempre tan melancólico como si viniera de enterrar a sus padres. Fue amigo y consejero espiritual de al-Manṣūr, el segundo califa 'abbasī, el fundador de Bagdad. La entrada de 'Amr en la *mu'tazila* había sido para ésta un gran refuerzo, pues con él entraron también muchos qadaríes, cuyo paso se hacía fácil por la común enemistad contra los omeyas, y no tardaron en hacerse sinónimas las voces *qadarī* y *mu'tazilī*.

Es natural fenómeno del período omeya la inseguridad en materias teológicas y el afán con que los grupos que se van formando buscan orientación y fundamentos seguros. La *mu'tazila*, que con sus procedimientos de expansión enviaba propagandistas por las tierras del islam hasta los puntos más alejados, atacaba no sólo las doctrinas de sectas no musulmanas, como las de la *dahriyya*, cuyos secuaces profesaban la eternidad de la materia, y las de los dualistas, *al-ṯanawiyya*, especialmente los maniqueos, sino también las de la heterodoxia islámica extremista, como la *rāfiḍa*. Por otra parte, los mu'tazilíes tenían que defenderse de los grupos formados dentro de la ortodoxia, sobre todo de los tradicionistas, que les tachaban de herejía; de los *ḥašwiyya*, defensores de un craso antropomorfismo, y de los ǧahmíes, discípulos de Ǧahm b. Ṣafwān (m. 745/128), el cual como los murǧi'íes, enseñaba que la fe está en el corazón; como los ǧabaríes, negaba el libre albedrío, y coincidía con la mu'tazila en la oposición al antropomorfismo.

Los 'abbāsíes habían ganado el califato gracias a su coalición con los 'alidas; mas tan pronto como pudieron prescindir de ellos se apropiaron de los frutos de la victoria y rompieron con sus desilusionados auxiliares. La *mu'tazila* se veía así puesta entre dos lealtades. La mayoría, con el grupo de Baṣra, al cual pertenecía 'Amr b.

'Ubayd, se plegó a los deseos de los 'abbāsíes, pero otros mu'tazilíes continuaron fieles amigos de la facción moderada 'alida y formaron en Bagdad una escuela fundada por Bišr b. al-Mu'tamir (m. 825/210).

Figuras notables de la escuela de Baṣra fueron Abū 'l-Huḏayl y al-Naẓẓām. La polémica que el primero sostuvo contra los maniqueos contribuyó probablemente a las persecuciones que éstos tuvieron que sufrir desde el califato de al-Mahdī (m. 785/169). También mantuvo controversias contra los *rawāfiḍ*, ši'íes extremistas, y buscando armas con que combatirles halló en el estudio de los filósofos griegos nuevos métodos de investigación para la dogmática. Fruto de esa actividad polémica fue la fijación de las doctrinas de la *mu'tazila*, a cuya sistematización colaboraron otros contemporáneos de Abū 'l-Huḏayl.

Discípulo de Abū 'l-Huḏayl fue al-Naẓẓām, muerto en Bagdad hacia 840/225, llamado "el jeque de la *mu'tazila*", y por sus adversarios "el Satán de la qadariyya". No tardó en diferir de su maestro en algunas cuestiones, aunque no dejó de combatir duramente a los adversarios comunes, sobre todo a los maniqueos, cuyas doctrinas no dejaban de ganar prosélitos en la comunidad musulmana; a los *dahriyya*, partidarios de la eternidad de la materia; y a murǧi'íes, ǧabríes y tradicionistas. Agudo dialéctico y, probablemente, el iniciador de la oposición al helenismo asiático, su figura como teólogo es de las más destacadas en el período 'abbāsí. Fue acérrimo defensor del más estricto monoteísmo; ponía en el Corán las fuentes de la teología y de la moral islámica, excluyendo las del *ra'y* y del *qiyās*, aceptadas por los murǧi'íes, y restringiendo en gran manera el ámbito del *iǧmā'*. Con esto preparaba el camino para los ẓāhiríes. Conspicuos teólogos de la escuela de Baṣra fueron también al-Ǧubbā'ī (m. 915/303) y su hijo Abū Hāšim, el cual en algunos puntos difería de su padre y fundó escuela propia.

En la historia de las ideas de los primeros siglos del islam conviene recordar que, con frecuencia, los autores dan a conocer la actitud política de alguien refiriéndose a su opinión sobre el mérito relativo de los cuatro primeros califas. Así, cuando se cuenta que Bišr b. al-Mu'tamir, fundador de la escuela mu'tazilí de Bagdad, ponía a 'Alī en una categoría superior, no sólo a la de

'Uṯmān y de Omar, sino también a la de Abū Bakr, podemos colegir la medida exacta de su afición a los 'alidas y a la *šī'a*. Precisamente esta actitud política motivó la persecución de la escuela mu'tazilí de Bagdad, y Bišr al-Mu'tamir tuvo que andar ocultándose en tiempo de Hārūn al-Rašīd; murió en 809/194. Lo mismo sucedió a Ṯumāma b. Ašras (m. 828/213). Ibn Abī Du'ād (m. 854/240) completa el trío de los primeros adalides del grupo mu'tazilí de Bagdad, partidario de la doctrina de que el Corán es creado. Algunos llegaban a condenar como infieles a los que admitieran la eternidad del Corán, porque así admitirían la existencia de dos dioses.

Con el califato de al-Ma'mūn (m. 833/218), amigo declarado de los 'alidas y de la *šī'a*, cambió la suerte de la escuela mu'tazilí de Bagdad; sus teólogos gozaron del favor oficial, y el califa demostró tanto celo en secundar la propaganda de sus doctrinas que en 817/202 impuso por decreto, como única verdadera, la doctrina del Corán creado, y proclamó que 'Alī es la más excelente de las criaturas después de Mahoma. Pero estas disposiciones, en la estructura de la religión islámica, se salían del cuadro de atribuciones califales y hallaron tenaz resistencia en lo que podríamos llamar el centro y la derecha de la ortodoxia. En 833/218, un nuevo decreto vino a confirmar el precedente y a reforzarlo con la institución de la *miḥna*, indagación, inquisición de las opiniones de teólogos, cadíes y gente de nota acerca de la cuestión del Corán creado. Es famosa en el mundo islámico la constancia con que Aḥmad b. Ḥanbal, protagonista de la resistencia, mantuvo su tesis de que el Corán era increado, a pesar de las vejaciones, cadenas y cárceles que su actitud hubo de costarle, sin querer aprovecharse, como lo hicieron otros muchos, del principio de la *taqiyya*, es decir, del disimulo u omisión de actos exigidos por la religión permitido en el islam[59] cuando hay coacción moral o amenaza serio peligro. Según el tenor del decreto, los cadíes que no se conformaran con lo prescrito serían supendidos, y, a su vez, los cadíes no podrían admitir el testimonio en juicio sino de los que profesaran la doctrina del Corán creado. En ulteriores instrucciones se decretaba la pena de los apóstatas, esto es, la muerte, contra los que rehusaran someterse.

59. *Cor.* 16/108 (106).

En 848/234, año segundo del califato de al-Mutawakkil, cambia de nuevo la escena y, trocados los papeles, la *mu'tazila* fue la que sufrió persecución. Ibn Ḥanbal, héroe de la anterior resistencia, fue colmado de muestras de estima, y la reacción ortodoxa ocupó los principales cargos. La hegemonía de la *mu'tazila* había terminado, y simultáneamente acababa la edad de oro de los 'abbāsíes.

El siglo cuarto del islam, décimo de nuestra era, ve el florecimiento de la *šī'a*, la expansión del movimiento qarmaṭa, la reacción contra la *mu'tazila* y los orígenes del aš'arismo y del māturīdismo, sistemas intermedios entre ḥanbalíes y mu'tazilíes.

La *mu'tazila* siguió, sin embargo, viviendo y propagándose hacia Occidente en Siria, Egipto y aun en al-Andalus, pero sobre todo hacia Oriente, donde discípulos salidos de las escuelas de Baṣra y de Bagdad fundaron nuevos núcleos en muchas ciudades de Persia, de Ḫurāsān y de Transoxiana. De Ḫwārizm, donde floreció la *mu'tazila* hasta la invasión de Čingīz Ḫān, era el último de los grandes teólogos mu'tazilíes al-Zamaḫšarī (m. 1143/538). Moderado en sus doctrinas y viviendo en un tiempo en que la polémica mu'tazilí había perdido mucho de su primera aspereza, ha sido tenido en estima hasta por los más puros ortodoxos. La escuela de Bagdad fue inclinándose cada vez más a los 'alidas zaydíes, los cuales han conservado su cuerpo de doctrina.

La reacción moderada contra la *mu'tazila* no nació como resultado de un esfuerzo aislado, antes fue la manifestación del deseo de muchos de usar en provecho propio los métodos dialécticos introducidos en el islam por la *mu'tazila*. En varias regiones, y casi contemporáneamente, hallamos teólogos de nota que entran por esa vía: al-Aš'arī (m. 935/324), en el centro del califato; al-Māturidī (m. en Samarkanda en 944/333), en las provincias orientales, y al Ṭaḥāwī (m. 942/331), en Egipto.

Las diferencias entre las escuelas de al-Aš'arī y al-Māturidī son, relativamente, de poco momento, y aunque ha habido cierta tendencia a depreciar el nombre y la significación del segundo, haciendo de al-Aš'arī el adalid de la *sunna* frente a los heterodoxos, el sentido moral y humano de las doctrinas de al-Māturidī ha influido siempre en la ortodoxia y aun en la misma escuela de al-Aš'arī, de modo que ha podido decirse que en el más

convencido aš'arī de nuestros días se hallará un fondo de māturidismo.

Al-Aš'arī había sido discípulo de al-Ğubbā'ī en la escuela mu'tazilí de Baṣra. En 912/300, a los cuarenta años de edad, y por causas no bien averiguadas, se separó abiertamente de la escuela y empezó su polémica contra la *mu'tazila.* Son muchas las anécdotas que se refieren a este paso de su vida. Una de ellas es que un día propuso a su maestro al-Ğubbā'ī el caso de tres hermanos, uno de los cuales es buen muslim, el otro es *fāsiq,* malvado, y el tercero muere en su infancia. ¿Qué será de ellos en la otra vida? Repuso al-Ğubbā'ī: el primero irá al paraíso; el segundo, al infierno; el tercero no tendrá pena ni gloria. Al-Aš'arī prosiguió: Supongamos que el tercero dice a Allāh: Tú pudiste haberme prolongado la vida y yo habría entrado en el paraíso como mi hermano. Al-Ğubbā'ī insinuó como respuesta de Allāh: Yo sé que, si hubieras vivido, hubieras sido impío y te hubieras condenado. Al-Aš'arī insistió: Y si el segundo hubiera dicho: ¡Señor! ¿por qué no me hiciste morir niño como a mi hermano, y así hubiera evitado el infierno? La tendencia de esta historia es contra la doctrina mu'tazilí, que afirma la obligación de Allāh de hacer siempre lo mejor para sus criaturas.

La reacción moderada de aš'aríes y de māturīdíes legalizó la entrada en la ortodoxia del método dialéctico, del *kalām,* y su adopción por la teología especulativa musulmana ha hecho que ésta sea designada con el nombre de *'ilm al-kalām,* la ciencia del *kalām.* Pero mientras la mu'tazila hacía de la razón el medio por excelencia para llegar a las últimas verdades, y veía en ella un criterio al que Allāh mismo tenía que conformarse, aquéllos negaban que con métodos de razón se pudiera llegar a tanto, pero los empleaban para luchar con armas iguales contra sus adversarios. Sólo la minoría de tradicionistas rígidos, como los ḥanbalíes y sus sucesores, fueron constantes en la condenación del *kalām,* juzgándolo abominable.

El sistema mu'tazilí

Escritores occidentales han descrito a veces a los mu'tazilíes como racionalistas, liberales, librepensadores del islam; pero esos calificativos, aunque puedan tener

fundamento en ciertos aspectos, están expuestos a equivocación. Los mu'tazilíes fueron racionalistas en el sentido de que emplearon argumentos basados en razón, pero no en el sentido de que negaran la revelación. Tampoco podrá llamarse simplemente liberales y librepensadores a quienes solían afirmar que no había salvación fuera de sus doctrinas, y que en tiempo de su hegemonía persiguieron tan duramente a cuantos de ellos disentían.

Los primeros tiempos de la escuela coincidieron con el momento en que los traductores empezaban a poner al alcance de los eruditos el caudal de la ciencia y de la filosofía helénicas, y en que el contacto ya prolongado con cristianos y con secuaces de otras religiones de viejo abolengo había hecho que muchos cayeran en la cuenta de los puntos débiles de su propia doctrina y de la necesidad de acudir al reparo contra adversarios de dentro y de fuera. Así, los mu'tazilíes abordaron el problema de armonizar los postulados de la religión con los principios de aquella filosofía.

Los mu'tazilíes solían designarse a sí mismos con el título de *ahl al-'adl wa-'l-tawḥīd*, esto es, los que afirman la justicia y la unicidad de Allāh. Dejando aparte las peculiaridades de la doctrina de sus diversos representantes, que fueron muchas, y algunas de ellas singulares, el caudal común de doctrina suele proponerse en cinco *uṣūl*, raíces, o secciones: 1) *aṣl al-tawḥīd*, de la unificación afirmando la unicidad de Allāh); 2) *aṣl al-'adl*, de la justicia de Allāh; 3) *aṣl al-wa'd wa-'l-wa'īd*, de la promesa y de la amenaza (cuestiones morales); 4) *aṣl al-manzila bayna 'l-manzilatayn*. Esta sección toma su nombre de la tesis que da origen a la escuela: la posición intermedia del pecador entre el creyente y el infiel. También se trata en esta sección de cuestiones político-religiosas especialmente relacionadas con los cuatro primeros califas y con su relativa excelencia. 5) *aṣl al-amr bi-'l-ma'rūf wa-'l-nahy 'an al-munkar*, trata de la promoción del bien y de la represión del mal, esto es, de la propagación del Islam con las armas y la doctrina a fin de establecer el dominio de Allāh sobre el mundo.

Históricamente, las primeras cuestiones que se ventilaron fueron las ya indicadas sobre la condición del *fāsiq*, gran pecador, y las referentes a la justicia divina. Estas estaban en estrecha relación con las tesis qadaríes,

recogidas por la *mu'tazila*, sobre el libre albedrío. La intención primaria de los mu'tazilíes era en este punto defender la concepción ética de la justicia de Allāh, enunciada en algunos pasajes del Corán, en que se dice que Allāh no es injusto para sus siervos y que premia largamente las buenas obras. Esta tesis de que Allāh es necesariamente justo introducía una novedad en el islam: la idea de necesidad, aplicada a Allāh. Su enunciación debió de parecer ofensiva a muchos oídos píos. Corolarios de esta tesis eran que Allāh, como se dice en el Corán [60], tiene obligación de mostrar a la humanidad el camino recto; que lo que se refiere a esa obligación, como sería el enviar profetas, no es acto de libre benevolencia, sino obligación estricta; que no hay eterno decreto de predestinación; que Allāh había ordenado, prohibido, prometido y amenazado con palabra que no es eterna; que no puede concebirse que su voluntad respecto a la sanción merecida sea diferente de sus promesas y amenazas. El hombre es autor de sus actos, buenos y malos, fe e infidelidad, obediencia y transgresión, y Allāh le da poder para todo eso; la salvación y la condenación dependen de los propios actos; así se salvaguarda a Allāh de toda participación en actos malos y prohibidos, porque, si lo que él obrara fuera malo, también él sería malo. Todo esto iba contra lo tradicionalmente admitido. Por eso se llamó a veces a los qadaríes "los dualistas de la comunidad", ya que hacían al hombre el creador de sus operaciones libres.

Otros principios propuestos por la *mu'tazila* son los del *ṣalāḥ*, es decir, que Allāh sólo puede querer y hacer lo que es saludable y conveniente para sus criaturas; y del *'iwaḍ*, compensación, consistente en que Allāh indemnizará necesariamente al justo en la otra vida por los sufrimientos inmerecidos que haya creído conveniente infligirle en ésta. Los mu'tazilíes no tenían dificultad en admitir como creados por Allāh los males físicos. También los sufrimientos de los niños infantes, y aun de los animales, exigían compensación, pero variaban las opiniones en los detalles.

Relacionada con esta cuestión está la del bien y del mal moral. La doctrina tradicional enseñaba que bello y bueno es lo que Allāh ordena; malo y abominable lo que prohíbe, y en la decisión de Allāh ponía el criterio del

60. *Cor.* 16/9.

bien y del mal: nada había racionalmente bueno o malo. Para la *mu'tazila*, en cambio, el criterio del bien y del mal estaba en el dictado de la razón: no es la cosa buena porque Allāh la ordena; al contrario, Allāh la ordena porque es buena.

En la sección del *tawḥīd* se trata de Allāh y de sus atributos. La *mu'tazila* concibe a Allāh único, sin igual, oyente y vidente. No es sustancia corporal ni accidente; no está dotado de color, longitud ni anchura; no tiene partes; no hay lugar que lo circunscriba ni tiempo que lo determine. No puede describírsele con ninguna descripción que convenga a las criaturas en cuanto tales. No puede definirse por medida ni movimiento. No engendra ni es engendrado. Nada de lo que pueda ocurrir a la fantasía se le asemeja. No cesa de ser el primero, ni de conocer, decretar, vivir. Es un ser, pero no como los otros seres. Sólo él es eterno, y nada hay eterno fuera de él ni hay otro dios semejante a él. No tiene socio en su reino ni visir en su gobierno. Nada hay que pueda aprovecharle, ni dañarle, ni puede allegársele alegría o placer, ni puede moverle dolor o pena. Común creencia en la mu'tazila era que Allāh es *qadīm*, eterno, y que la eternidad era la mejor descripción de la esencia de Allāh. Rechazaban la idea de atributos eternos como algo sobreañadido, y mantenían que Allāh conoce, vive, es omnipotente en virtud de su esencia.

Los *mutakallim*, o teólogos especulativos, al concebir a Allāh como ser personal, se apresuraban a establecer los principios de la *muḫālafa*, diferenciación, o *tanzīh*, eliminación, esto es, negación de toda relación y analogía entre los atributos de Allāh y los de las criaturas, entre la inmutabilidad de Allāh y la contingencia de las criaturas.

Diametralmente opuesta era la posición de los antropomorfistas, los cuales defendían que Allāh es un cuerpo definido, ancho, alto, de iguales dimensiones, radiando luz suave como una perla de color incomparable, capaz de movimiento y de reposo, de alzarse y de sentarse. Para todo ello tenían amplio fundamento en la interpretación literal de muchos pasajes coránicos, para los cuales los mu'tazilíes buscaban interpretación alegórica con un nuevo sistema de exégesis que se llamó *ta'wīl*, interpretación. A su vez, los antropomorfistas interpretaban a su gusto las aleyas del Corán favorables a la *mu'ta-*

zila, y así se cuenta de Muḥammad b. Sa'dūn, teólogo mallorquín de principios del siglo XII/VI, que, comentando la frase coránica "nada hay semejante a Allāh", distinguía diciendo: en cuanto a su divinidad, concedo; en cuanto a su forma, lo niego. Es como tú y como yo.

De esta cuestión general se descendía luego a otras muchas particulares, como la de la visión de Allāh, tan posible, para los antropomorfistas, con los sentidos materiales que afirmaban la posibilidad de verle aun en este mundo. Al contrario, para los mu'tazilíes esta visión sería espiritual, y muchos convenían que se le vería con el corazón.

En la polémica contra el antropomorfismo, los mu'tazilíes, además de servirse del *ta'wīl* para la interpretación del Corán, tuvieron que luchar contra un sinfín de tradiciones favorecidas por la credulidad popular, en que se decía, por ejemplo, que la visión de Allāh sería tan clara como la de la luna en el cielo sereno.

En la cuestión de los atributos de Allāh, los mu'tazilíes se inclinaban a no admitirlos para no menoscabar la unidad de su esencia, y mucho menos los admitían como algo a ella eternamente inherente, porque esto a sus ojos hubiera sido politeísmo. Los representantes de la vieja escuela acusaban por ello a los mu'tazilíes de *ta'ṭīl*, esto es, de despojar a Allāh de algo que le era propio, y objetaban que la *mu'tazila*, en fin de cuentas, venía a decir que no había Allāh en el cielo, y que la negación de los atributos contradice a cada paso el sentido obvio de muchas frases del Corán.

Los aš'aríes tomaron una posición intermedia en esta cuestión con la fórmula de que Allāh conoce por una ciencia que no es distinta de su esencia. Los māturīdíes admitían los atributos de Allāh según el Corán, y de ellos decían que no se podían estimar como idénticos con Allāh, ni tampoco como distintos de su esencia. Otros consideraban indigna de Allāh la fórmula as'arí, porque parecía indicar la idea de un instrumento, y proponían la fórmula de que Allāh es sabio y posee una ciencia que se le atribuye en sentido de eternidad.

Aunque la palabra es uno de los atributos de Allāh, no tardó en hacerse de ella cuestión aparte, discutida con especial empeño. La doctrina recibida como ortodoxa dice que la palabra de Allāh es atributo eterno, sin fin ni interrupción. Y lo que se manifiesta como palabra de

Allāh, la revelación, el Corán, no empieza a existir en el tiempo por determinación creadora de Allāh, antes ha existido siempre: el Corán es eterno, increado. La *mu'tazila* vio en esa palabra increada de Allāh la negación de la unicidad divina, del *tawḥīd*, unificación. La disputa acerca del Corán creado, como afirmaban los mu'tazilíes, o increado, como defendían los ḥanbalíes, conmovió hondamente los espíritus.

Los mu'tazilíes tenían que explicar puntos tan delicados como el de Mahoma hablando con Moisés en varios pasajes coránicos [61], y el de la palabra del Corán percibida por Mahoma. Lo resolvieron diciendo que lo percibido no era la voz de Allāh, sino un sonido creado por el cual se transmitía la voluntad de Allāh.

Por su parte, los extremistas, partidarios del Corán increado, afirmaban que todo él, sin exceptuar una tilde, es la palabra del mismo Allāh, textual, literal, conservada desde toda la eternidad. Milagro doctrinal y literario, de modo que "cuanto se halla entre las dos cubiertas del libro", incluso los caracteres escritos en tinta sobre el papel, y "lo que se lee ante el *miḥrāb*", o sea las palabras del Corán pronunciadas por los que rezan, no son distintas de la palabra increada de Allāh.

Otras escuelas

Aš'aríes y māturīdíes se mantenían más al centro: la palabra, *kalām*, de Allāh, es eterna, pero es la palabra espiritual, atributo divino. La revelación temporal hecha a la humanidad por medio de los profetas es la manifestación temporal de aquélla. La razón que daban los māturīdíes es que la palabra es atributo divino, y el atributo no se manifiesta separado de la divinidad.

Nótese, sin embargo, que ni en éste ni en otros puntos coincide al-Aš'arī con las opiniones profesadas por sus discípulos. En este caso, al-Aš'arī, apoyándose en un pasaje coránico [62]: "Si un idólatra te pide seguro, concédelo a fin de que pueda oír la palabra de Allāh", declara: lo que tú le dices es la misma palabra de Allāh, idéntica a la palabra de Allāh increada, que está en la Tabla celeste

61. *Cor.* 7/139 (143); 19/53 (52); 20/11...
62. *Cor.* 9/6.

desde toda la eternidad, y no en sentido figurado, de copia o comunicación, sino por vía de identidad.

Se ha representado a al-Aš'arī como introductor de una vía media, conciliante, puente entre mu'tazilíes y ḥanbalíes. No deja de haber fundamento para ello, porque en algunos puntos propuso fórmulas de acomodación, pero en realidad no estableció puente; lo que hizo fue saltar de una orilla a otra. El mismo define su nueva posición, después de haberse separado de la *mu'tazila:* propósito de atenerse al Corán, a la *sunna* de Mahoma, a lo transmitido en tradición por sus compañeros, por sus sucesores y por los *imām,* y en especial, a la doctrina de Ibn Ḥanbal, el más excelente y perfecto entre éstos.

No hay, pues, que buscar la acomodación, elemento característico e importante en la historia de la dogmática musulmana, acomodación facilitada por la ausencia de un magisterio con autoridad definitiva, tanto en al-Aš'arī como en su escuela. Al-Aš'arī había traído consigo, como matalotaje de su formación mu'tazilí, el uso del *'aql,* método de razón, y su escuela hace de esto su bandera, requiriendo de sus adeptos el *naẓar,* conocimiento especulativo, y rechazando el *taqlīd,* el atenerse al "magister dixit", la repetición rutinaria tradicional. Y a pesar de la enemiga de al-As'arī contra el *ta'wīl,* interpretación alegórica, los aš'aríes lo usaron para no caer en antropomorfismo. La aplicación del *ta'wīl* al Corán era labor ya realizada por la *mu'tazila,* y los aš'aríes la extendieron a la tradición, en la cual el antropomorfismo, caro a la mentalidad popular, había crecido como en selva tropical. La muchedumbre de tradiciones les obligó a limitar su trabajo a las colecciones canónicas, que no podían tratar con la desenvoltura con que la *mu'tazila* había procedido, declarando falsas las tradiciones menos favorables.

Por otra parte, al-Aš'arī había utilizado argumentos antropomorfistas de tradición y de gramática contra las interpretaciones alegóricas de los mu'tazilíes. Admitía que Allāh tenía faz, y dos manos, ambas derechas, porque la izquierda es menos apreciada, y esto en Allāh hubiera sido imperfección. Sin embargo, para evitar el antropomorfismo craso, se atenía al recurso usado por Ibn Ḥanbal, de que al hablar de los miembros de Allāh no había que entenderlos como los humanos, y de que la palabra del Corán había que admitirla a carga cerrada,

bi-lā kayf, sin preguntar el cómo, ni meterse en averiguaciones. Y sus discípulos, los aš'aríes, al *bi-lā kayf* con que se combatía a los mu'tazilíes, añadían *bi-lā tašbīh* y "sin admitir semejanza"; adición dirigida contra los partidarios del antropomorfismo.

En lo demás, los aš'aríes siguieron bastante de cerca a su maestro, aceptando de él, en lo que toca a la cuestión del libre albedrío, el *iktisāb*, acto con el cual el hombre "gana", "adquiere", sus acciones, de modo que éstas son creadas por Allāh y al mismo tiempo propias del hombre. Uno de los mejores teólogos de este grupo, al-Bāqillānī (m. 1013/403), dio los últimos toques al aš'arismo en cuanto se refiere a la naturaleza de Allāh y a sus relaciones con el mundo.

Los māturīdíes añadían un atributo más a los que de Allāh enumeraban los aš'aríes: el *takwīn*, acto de decir: *kūn*, sé, *fiat;* y en la cuestión del libre albedrío, además del expediente meramente verbal del *iktisāb*, admitían sencillamente la libertad de elección para ciertos actos humanos, con la correspondiente sanción de premio o de castigo.

Antes de examinar la obra realizada por al-Gazzālī, Algazel, conviene recordar las posiciones relativas en que, como resultado de agitadas discusiones y de lenta evolución, se mantenían los grupos más importantes dentro de la ortodoxia. Procediendo de un extremo a otro de la gama teológica, hallamos a mu'tazilíes, māturīdíes, aš'aríes, ḥanbalíes y ẓāhiríes. Los mu'tazilíes, cumplido ya su cometido, se hallaban en vía de eliminación en el campo de la *sunna*. Los māturīdíes eran de tendencias más liberales que los as'aríes. Como en esto convienen con la escuela jurídica de los ḥanafíes, no es raro hallar que los ḥanafíes sean māturīdíes en teología. Las diferencias entre māturīdíes y aš'aríes eran de poco momento y han ido perdiendo importancia con el transcurso del tiempo.

Principio común a ambas escuelas era el uso del *kalām*, ya que la demostración fundada sobre elementos de tradición no les daba garantía de certeza. Y aunque en el uso de los métodos racionales se guardaban de pasar en sus conclusiones más allá de lo que permitía una ortodoxia moderada, a los ojos de los ḥanbalíes, y nada digamos de los ẓāhiríes, rígidos literalistas, bastaba el método empleado para tenerlos en abominación, y no querían ver diferencia entre ellos y los mu'tazilíes. En

lo que se refiere a la cuestión del libre albedrío y de la retribución, la ortodoxia, para mitigar la dureza del arbitrario poder de Allāh, introducía la idea de la intercesión de profetas y de varones santos cerca de Allāh, gracias a la cual podían salir del infierno aun los mayores pecadores si en su corazón quedaba un granito de fe. Los ḥanbalíes replicaban así en este punto a las objeciones de los mu'tazilíes. En cuanto al antropomorfismo, los ḥanbalíes no se permitían las crasas interpretaciones de los ẓāhiríes, pero no querían separarse de la tradición en que habían creído sus antepasados. El campeón en esta lucha fue Ibn Ḥanbal, defensor de la *sunna* no sólo en el dogma, sino también en la jurisprudencia. Consciente de los peligros que le acechaban a derecha e izquierda, Ibn Ḥanbal enseñaba que el Corán y la *sunna* han de ser tomados en sentido literal, pero sin disquisiciones, *bi-lā kayf*, sin preguntar el cómo, especialmente en las expresiones antropomórficas en las que se pinta a Allāh con miembros como los del hombre, sentándose en su trono, visto por los justos en el paraíso. Otro punto en que Ibn Ḥanbal mantuvo intrépidamente su posición fue en la doctrina del Corán creado. Pero ni el gran prestigio de su personalidad pudo hacer que su *bi-lā kayf* contentara a los espíritus inquietos.

El campeón de los ẓāhiríes en el campo de la teología fue el cordobés Ibn Ḥazm (m. 1064/456). El elevado cargo de su padre en la corte de Almanzor le facilitó, por una parte, las ventajas de una educación esmerada en las disciplinas islámicas, y por otra le enzarzó en las guerras civiles de los últimos tiempos de los omeyas de Córdoba, durante las cuales fue a veces visir de los efímeros califas y a veces prisionero de Estado. No le faltó, sin embargo, tiempo, en los setenta años de su vida, y especialmente en la segunda parte de ella, para tomar parte apasionada en las controversias religiosas. Al principio había sido šāfi'ī, pero luego prefirió los principios ẓāhiríes, de absoluta interpretación literal, aplicándolos a la teología con un procedimiento peculiar suyo, con el cual quería evitar, por una parte, los escollos del antropomorfismo, del cual fue siempre acérrimo enemigo, y por otra, los peligros del sentido figurado. Su método consistía en torturar el diccionario y la gramática hasta hallar alguna acepción que le permitiera salvar el sentido literal, el único, según él, decisivo en cuestiones sobre el Corán

y las tradiciones aceptadas. Sin embargo, en algunos casos difíciles, su odio contra el antropomorfismo le llevó a acercarse al extremo opuesto, admitiendo interpretaciones alegóricas. Escribió un tratado en que rechaza el valor jurídico o teológico de toda especie de procedimientos fundados en razón. Cada uno tenía que sacar de las fuentes su propia opinión según el sentido literal. Su obra más importante es su historia crítica de las ideas religiosas: *Kitāb al-faṣl fī 'l-milal wa-'l-ahwā' wa-'-niḥal*, traducida al español por Asín Palacios. En ella combate a cuantos no opinan como él, y especialmente a los šī'íes y a los aš'aríes. A éstos acusa de inconsecuencia, por negar el principio de analogía entre Allāh y el hombre, y al mismo tiempo querer que pueda razonarse sobre los atributos de Allāh. En religión, no menos que en política, fue duro luchador intransigente. "Quien le resistía, chocaba contra él como contra una piedra". Su pluma tenía "los aceros de la espada de al-Ḥaǧǧāǧ". En Mallorca, durante algunos años de bonanza, logró juntar algunos discípulos; pero su enemiga contra las grandes figuras de la ortodoxia, como al-Aš'arī y Abū Ḥanīfa, le atrajo destierros, persecución y aun pública quema de sus escritos en Sevilla. No llegó a formar escuela, pero sus ideas siguieron ejerciendo influjo después de su muerte.

Algazel

Al-Gazzālī, o Algazel, fue natural de Ṭūs, en el Ḫurāsān, y allí murió en 1111/505. Fue en Nišāpūr discípulo de al-Ǧuwaynī, y aunque vivía en ambiente *ṣūfī*, las prácticas del sufismo no hicieron por entonces impresión en su ánimo, en el cual desde los principios se había manifestado irresistible tendencia al escepticismo. Se ocupaba con preferencia de puntos sutiles de teología y de derecho, y antes de los veinte años había ya rechazado el *taqlīd* en su significado de sumisión al "magister dixit". Muerto al-Ǧuwaynī en 1085/478, Algazel pasó a Bagdad, donde el gran visir Niẓām al-Mulk le dio en 1091/484 una cátedra en la *madrasa*, escuela, Niẓāmiyya por él fundada. En ella alcanzó gran reputación como teólogo y jurisconsulto. A esta época pertenece su famoso *Tahāfut al-falāsifa*, conocido en occidente como *Destructio philosophorum*. Es difícil dar en dos palabras una traducción adecuada del título árabe; entre otras, se ha

propuesto la siguiente traducción: "Los filósofos se arruinan unos a otros por la debilidad interna y las contradicciones de sus diversos sistemas". Algazel se propone demostrar en esta obra que con la sola filosofía de aristotélicos, como al-Fārābī e Ibn Sīnā (Avicena), no se consigue demostrar la existencia de Allāh, la creación del mundo y otros puntos dogmáticos del islam. Otro libro de este período de su vida es *al-Iqtiṣād fī 'l-i'tiqād*, traducido por Asín Palacios con el título de *El justo medio en la creencia*, compendio de teología escolástica musulmana. Contaba treinta y siete años de edad cuando su escepticismo le hizo poner en duda las mismas pruebas de la religión; una larga y penosa crisis de su espíritu provocó el agotamiento de sus fuerzas físicas y le llevó casi a la desesperación. Por fin, sintiendo su debilidad y la incapacidad del intelectualismo para satisfacer los anhelos de su alma, buscó refugio en Allāh y como él dice, debió su curación no a pruebas y argumentos, sino a la luz que Allāh devolvió a su corazón. Reavivada de este modo su fe, empezó en él una nueva lucha entre sus temores por su suerte en la vida futura y su deseo de conservar su brillante posición. Por fin, rotos todos los lazos, a los treinta y ocho años de edad, 1095/488, salió de Bagdad como derviche mendicante y se retiró a Damasco. Allí vivió durante dos años en un cuchitril de la mezquita aljama, dado a la práctica de un austero sufismo, y luego partió en peregrinación a Jerusalén, Medina y la Meca. Continuó luego por nueve años su vida retirada, dedicado a escribir varios libros, y entre ellos su *Iḥyā' 'ulūm al-dīn*, "vivificación de las ciencias religiosas". En 1105/498, cediendo a altas instancias, aceptó una cátedra en la *madrasa* Niẓāmiyya de Nišāpūr, pero su deseo de vida más tranquila le llevó a su ciudad natal de Ṭūs, donde murió poco después.

Algazel nos habla de su evolución religiosa en el *Munqiḏ min al-ḍalāl*, "El que salva del error". Es éste un libro autobiográfico, que se ha podido comparar a las *Confesiones* de San Agustín y a la *Apología* de Newman. Escrito en los últimos años de su vida, nos cuenta en él Algazel cómo sus estudios y meditaciones hicieron inevitable su conversión, y cuánto le costó ir despegándose de sus criterios fundados en la razón antes de llegar a la conclusión de que la verdad de la religión está en la vida interior. Concluye diciendo: "Ruego a Allāh que me co-

rrija, y a los otros con mi ejemplo; que me descubra la verdad y que me permita seguirla; que me muestre el error y no me deje caer en él; que me ponga entre los elegidos, los bien guiados, a quienes inspira fervor para que no le olviden, a quienes limpia de toda mancha para que nada quede en ellos sino él, a quienes ocupa por entero para que no adoren más que a él".

No faltó quien dudara de la realidad de la conversión de Algazel, pero no parece que ésta pueda ponerse en duda si se examinan atentamente sus escritos, notables por la rara objetividad con que, para refutarlas, expone las doctrinas de sus adversarios, antropomorfistas, mu'tazilíes, filósofos, sufíes, bāṭiníes y ta'limíes.

En lo relativo a las cuestiones sobre el uso del *kalām* o método dialéctico aplicado a la teología, la autoridad de que gozaba Algazel facilitó su empeño de acomodarlo a la teología y de hacerlo aceptable a la ortodoxia. Hace notar que el *kalām* no es de las cosas recomendadas ni de las prohibidas; que en cierto sentido puede ser dañoso porque lleva a la intransigencia y a la exageración, y por la errónea creencia general de que basta el *kalām* para descubrir la verdad y revelar el fundamento de las cosas. Añade que, después de todos sus estudios, ha llegado a la convicción de que el camino a los fundamentos de las ciencia no tiene salida por este lado. Concede que en algunos casos el *kalām* puede dar luz y guía, pero limita su utilidad a la defensa de la fe en discusiones con heterodoxos, empleando contra ellos sus mismas armas. Compara los argumentos del *kalām* a medicamentos peligrosos, los cuales sólo han de ser aplicados en casos particulares por médicos expertos, y no pueden, por tanto, convenir a los sanos en la fe, como suele serlo la generalidad. Sostiene que la instrucción religiosa del pueblo menudo ha de limitarse al contenido de la *'aqīda*, o compendio de dogmas islámicos, como lo pide la *sunna*. En este sentido escribió Alzagel su *Ilğām al-'awwām 'an 'ilm al-kalām*, o sea libro para apartar al vulgo del estudio de la teología, porque el vulgo respecto de los doctores, es como el niño que pregunta al adulto, y habrá casos en que el adulto deba decirle: eso no es de tu incumbencia.

En lo que toca a la propagación del islam, Algazel niega la eficacia de las discusiones teológicas, y afirma que la mayoría de los infieles se hicieron musulmanes a

la sombra de la espada, y que con la espada y la lanza realiza Allāh lo que no logran la razón apodíctica y el lenguaje humano; añade que esa conversión forzada se hace al cabo de algún tiempo natural y voluntaria.

Por lo que hace al contenido mismo de la teología, Algazel acepta los dogmas recibidos en la ortodoxia y emplea el *kalām* para defenderlos cuanto le es posible, dentro de los límites de la *sunna*. En un punto es inflexible: admite que haya dogmas sobre la razón, pero no contra la razón, y cuando se le hace absurdo el sentido literal de algún pasaje del Corán o de la *sunna*, recurre al *ta'wīl*, o interpretación alegórica, para explicarlo. Dice que hay que admitir lisamente las grandes verdades y que se puede usar el *ta'wīl* para su explicación. Así, en la cuestión relativa a los goces del paraíso, Algazel admite que son igualmente buenas y aceptables la interpretación material y la simbólica o espiritual, diciendo que cada creyente tendrá el género de felicidad de que es capaz.

Alguna vez, por insuficiente noticia de las fuentes, se ha dicho que Algazel, salvo el dogma de la Trinidad, no ponía grandes dificultades a los demás puntos del credo cristiano. En realidad, su posición frente al cristianismo fue de adversario tan leal como firme. Conoció los Evanlios, y contra la casi general opinión de los musulmanes, admite la genuinidad del texto, pero no la interpretación, errónea, a su parecer, de los cristianos. Reconoce que Jesús había pronunciado frases que le divinizan, pero dice que no hay que ver en ellas más que simples metáforas, y que en todo caso, si por privilegio especial Jesús había recibido de Allāh permiso para usar tal lenguaje, este privilegio no había sido jamás concedido a ningún muslim. Rechaza el dogma de la Trinidad, cuya verdadera noción no alcanza, y ataca a los cristianos, cuya ignorancia les ha arrastrado hasta inventar fábulas como la de que los hijos de Adán son responsables de la desobediencia de su primer padre, de que Allāh prometió redimirles y lo hizo con generoso rescate, de que la perfecta generosidad del que rescata consiste en darse a sí mismo, y de que, como la Esencia pura no podía sufrir detrimento ni pena, Allāh se unió a la humanidad de Jesús, y esta humanidad, a la que se había unido Allāh, fue crucificada, y su crucifixión ha sido la causa de la salud de los profetas y de los santos... Poco más le quedaba por negar.

Una vez convencido de la debilidad de los métodos racionales en la busca de la verdad religiosa, Algazel se hizo pragmatista, y creyendo haber hallado la sola regla de la certeza en la experiencia religiosa subjetiva, se convirtió en paladín del sufismo dentro del ámbito de la *sunna*. A este propósito responde la *Iḥyā' 'ulūm al-dīn*, "Vivificación de las ciencias religiosas", escrita para todos. Dividido en cuatro partes, es libro clásico del *taṣawwuf*, o sufismo ortodoxo. En las dos primeras, empezando por los preceptos generales obligatorios y las prácticas religiosas voluntarias, trata extensamente de las relaciones entre la religión y la vida social, e insiste en que el ritual, meramente formalista, no basta para satisfacer las aspiraciones de almas elevadas. El motivo central ha de ser el amor de Allāh. "El corazón, no el cuerpo, es lo que nos sirve para acercarnos a Allāh. El corazón digo, no el pedazo de carne perceptible por los sentidos, sino algo de los secretos divinos que los sentidos no pueden percibir".

En la tercera y cuarta parte trata Algazel del sufismo, con su vía ascético-mística como aspiración suprema de los corazones ansiosos de perfección moral y de una certeza más viva de la que pueda dar la razón. Habla de la preparación del aspirante; de su renuncia a los bienes y a la honra; de su absoluta dependencia del maestro de espíritu, comparada a la docilidad con que un ciego sigue a su lazarillo junto al ribazo de un río; de los medios para ayudarse en la larga lucha contra las pasiones: silencio, ayuno, vigilias, soledad en la celda, *ḏikr* o repetición incesante de alguna jaculatoria, hasta que haya logrado desterrar de su corazón cuanto no sea Allāh. Al aspirante toca descubrir toda su conciencia al maestro. Este ha de hacerle entrar en la meditación asidua, pero previniéndole contra la vanagloria y otros escollos, y no cargándole sobre sus fuerzas, para que no venga a perderse. A los que no tienen sujeto para tanto, conviene dejarles en su fe sencilla y devoción práctica. Trata luego por menudo de los vicios y pasiones, de su naturaleza, señales y remedios. En el libro cuarto habla de las virtudes, paciencia, gratitud, pobreza, esperanza, conversión a Allāh, examen propio, amor, deseo, intimidad, contemplación de las cosas de ultratumba.

Así infundía Algazel el hálito vivificante de un sufismo expurgado de antinomias y panteísmos en los rígidos

elementos tradicionales. Al panteísmo le cerraba la puerta con la repetida afirmación de que Allāh es persona, único, distinto de todo lo creado, al cual el alma humana puede conocer si Allāh quiere, pero con el cual no puede identificarse. Contra los abusos de los sufíes antinomistas, que se creen dispensados de la ley y se consideran superiores al dogma, Algazel tiene páginas no menos fuertes que las escritas contra el formalismo de aquellos doctores que parecían poner la esencia de la religión en las ceremonias externas. En la mística, no menos que en la teología, se declara Algazel contrario a la divulgación de los grados superiores de la doctrina entre el pueblo menudo, y guarda alto silencio sobre los últimos estadios de la vía unitiva como cosa que la lengua no podría explicar o definir sin exponerse a graves errores: "el grado de acercamiento a que llegan lo consideran unos como fusión, otros como identificación, como unión íntima. Pero todas esas expresiones son falsas... Cuando se llega a tal estado, conviene limitarse a decir: no probaré de manifestar lo que siento. Considérame feliz y no preguntes".

La obra de Algazel ha sido de primaria importancia para el islam. Elevó la teología musulmana a su punto más alto y la robusteció con las defensas admisibles para los teólogos de la dialéctica de los *mutakallimūn*. Vitalizó la ortodoxia con los elementos asimilables del sufismo, y procurando a éste una franca admisión dentro de aquélla, consolidó la posición de ambos de modo duradero y estable. A pesar de la constante aversión de ḥanbalíes y de elementos afines, la posteridad ha reconocido los grandes méritos de Algazel, considerándolo como el *muǧaddid*, renovador, de su siglo, como *ḥuǧǧat al-islām*, apologista del islam, y como *muḥyī al-dīn*, renovador de la religión, estimando su *Iḥyā'* casi tanto como el Corán.

Se ha dicho que el islam no llegó a entender la obra de Algazel, y que el intento de éste de poner la sustancia de las ciencias religiosas al alcance de todos no tuvo resultado. Puede, sin embargo, admitirse que desde entonces no ha variado el curso dado a los estudios religiosos, y que aunque en tiempos posteriores no hayan faltado teólogos que hayan querido hacer obra propia dentro de la ortodoxia, la estructura de ésta quedaba ya concluida y que todo se ha reducido a variaciones sin transcendencia. Por otra parte, al ardor de las discusiones va su-

cediendo, como aconteció también con otras manifestaciones de la vida intelectual, un marasmo e inmovilidad que han durado siglos. El aš'arismo, con amalgama de māturīdismo, no siempre confesada, ha dominado en el campo de la teología ortodoxa, pero siempre ha habido junto a él representantes de la escuela ḥanbalí, que rechaza todo *kalām*, método racional en la teología.

Ibn Tūmart

En Occidente, donde el islam había tenido más tardía e imperfecta difusión, regía en derecho la escuela mālikí, y en cuestiones teológicas los eruditos profesaban un craso antropomorfismo, propagado durante el régimen de los almorávides, contra el cual Ibn Ḥazm había combatido con tanto ardor como poco fruto. Se miraba con prevención todo lo que pudiera parecer *kalām*, y los libros de Algazel habían sido quemados públicamente por el cadí de Córdoba. La masa, sobre todo en Marruecos, era tan ruda y tan poco impuesta en los rudimentos del islam, que muchos no sabían siquiera las breves líneas de que consta la *fātiḥa*, la primera de las azoras del Corán, de constante uso ritual.

A reformar esas corruptelas y otras muchas vino el bereber Ibn Tūmart, muerto hacia 1130/524. Había peregrinado a la Meca y estudiado en Alejandría, Bagdad y quizá también en Damasco. A su vuelta, lleno de celo de purificar el islam magribí, se dio a una predicación reformista en que combinaba elementos algazelianos con otros de Ibn Ḥazm y aun con doctrinas *šī'ies*. La tenacidad con que se aplicó a la propaganda recorriendo las tierras de Marruecos, le permitió por fin sacar adelante su empresa a pesar de muchos facasos iniciales, y ya, sintiéndose fuerte, dejó los lentos métodos exhortativos por los más expeditivos de la espada, se proclamó *Mahdī* y combatió como infieles a cuantos no aceptaban sus doctrinas. Así había puesto el fundamento religioso sobre el cual sus discípulos y sucesores asentarían el gran imperio de los almohades, *al-muwaḥḥidūn*, de los que profesaban la unicidad de Allāh. Prescindiendo del aspecto político de su obra, puede tenerse a Ibn Tūmart como el consolidador del islam entre las tribus de Marruecos, para las cuales tradujo el Corán en bereber, dis-

poniendo que fueran también en bereber la llamada a la oración y la instrucción dada al pueblo en las mezquitas.

Ibn Taymiyya

Más hondo influjo que la aparatosa reforma de Ibn Tūmart en Ocidente había de ejercer en todo el mundo islámico la obra de un sirio, Ibn Taymiyya (m. 1328/728), cuya figura, a la par de la de Ibn Ḥazm en Occidente, se yergue indomable y solitaria, sin rendirse al número de sus enemigos. Ya a los veinte años pudo suceder dignamente a su padre en la cátedra de derecho ḥanbalí de Damasco. Su carácter ardiente y su celo por la pureza del islam le hicieron atacar cuanto le parecía innovación o abuso, sin reparar en circunstancias. Esto hizo que muchas fueran las consultas que se le dirigían. La independencia con que emitía sus *fatwà*, opiniones razonadas, no menos que la intrepidez con que las mantenía, le crearon muchos enemigos, de modo que ni la protección del sultán mameluco al-Nāṣir logró evitarle del todo cárceles y destierro. Ibn Taymiyya se tenía a sí mismo por *muǧtahid*, y reivindicaba, como tal, su derecho de acudir directamente a las fuentes de su religión. Con ocasión de una *fatwà* sobre los atributos de Allāh, atacó tan duramente a los *mutakallim*, teólogos, aš'aríes, tachándoles de discípulos de filósofos idólatras y magos, que de oficio se le privó del cargo de maestro. Atacó también a otras escuelas y sectas islámicas tanto en cuestiones de derecho como de teología, y no menos a judíos y cristianos, como obstáculo a la difusión del islam; pero su mayor encono fue quizá el que sentía contra los sufíes, y éstos le pagaban en la misma moneda, logrando varias veces que se le juzgara y encarcelara. Por fin, una *fatwà*, en la que atacaba la costumbre, ya entonces arraigada y difundida, de venerar a los profetas y santones, apelando a su intercesión y visitando en peregrinación sus tumbas, levantó un clamor general y trajo como consecuencia su prisión en la cárcel de Damasco. No se arredró, sin embargo, y desde la cárcel siguió escribiendo contra sus adversarios. Habiendo éstos logrado que se le privara de libros y de recado de escribir, fue al parecer tanta la amargura ocasionada por esa vejación, que murió a las pocas semanas. Se refiere que todo Damasco acudió a sus exequias, y que el vulgo, con inconsciente

ironía, empezó a venerar como santón al mismo que tanto se había afanado para extirpar el abuso de tal veneración.

Ibn Taymiyya había profesado los principios ḥanbalíes y había sido moderado en su antropomorfismo. Sus esfuerzos, y los de su discípulo Ibn Qayyim al-Ǧawziyya (m. 1350/751), contra el *kalām* y el sufismo pudieron parecer estériles, pero su labor en pro de los principios ḥanbalíes fue de gran importancia para conservarlos vivos y fecundos. En ellos se inspiró más tarde Ibn ʿAbd al-Wahhāb, fundador del wahhābismo, y, ya en nuestros días, los adalides del movimiento reformista del islam conocido con el nombre de *salafiyya*.

El wahhābismo

El influjo de Ibn Taymiyya sobrevivió en sus obras y no tardó en desvanecerse la sombra de herejía con que algunos, a raíz de su muerte, quisieron oscurecer su memoria. La seriedad y sinceridad del celo que le movía se reflejan en sus escritos, los cuales, leídos y releídos por sucesivas generaciones, mantuvieron viva en muchos la callada esperanza de un retorno al ideal puro del islam primero. Uno de esos celadores de la religión fue Muḥammad b. ʿAbd al-Wahhāb (m. 1791/1206). Natural de ʿUyayna, en la región del Naǧd, Arabia central, tuvo por primer maestro a su padre ʿAbd al-Wahhāb, que era cadí de la población, y luego continuó su formación teológica en la Meca, Medina y Baṣra. Habiéndose dado a conocer por sus ideas rigoristas, tuvo que volver al hogar paterno, donde parece que le contuvo algo la desaprobación de su padre, enemigo de radicalismos. Muerto éste, se dio de lleno a su propaganda. La vehemencia con que la emprendió le costó verse expulsado de varias localidades, pero, impávido ante los reveses, halló por fin un firme protector en el emir de Darʿiyya, Muḥammad b. Saʿūd, que hizo suya la causa de Ibn ʿAbd al-Wahhāb y tomó por mujer una hija de éste. Desde este punto, la historia política del wahhābismo coincide con la accidentada historia de la casa de Ibn Saʿūd.

Los enemigos del movimiento fueron los que por desprecio le dieron el nombre de *wahhābiyya*, wahhābismo, con que hoy es universalmente conocido. Pero los wahhābíes usan la denominación de *muwaḥḥidūn*, unitarios;

llaman *ṭarīqa* mahometana, a su enseñanza y se consideran sunníes ḥanbalíes, partidarios de la pura ortodoxia defendida por Ibn Taymiyya. Según sus doctrinas, es reo de *širk*, politeísmo y, por consiguiente, digno de muerte quien extienda a las criaturas, aun las más excelentes de los ángeles, profetas y santones, una veneración que sólo es debida a Allāh, mencionando, por ejemplo, sus nombres en la oración, o tomándolos por intercesores; es *kāfir*, infiel, quien niega el determinismo en los actos humanos, o quien se sirve de *ta'wīl*, interpretación alegórica, en la exégesis del Corán. El *iğmā'*, consenso de la comunidad, queda limitado, según los wahhābíes, al de los compañeros de Mahoma.

Punto delicado es la clasificación y calificación teológica del wahhābismo según criterios musulmanes. Por una parte, las doctrinas del promotor, Ibn 'Abd al-Wahhāb, a tenor de una *'aqīda*, o sumario de los puntos más importantes de su fe, redactado por él mismo a petición de varios teólogos de al-Qaṣīm, localidad de Arabia central, son sustancialmente las mismas de la famosa *'aqīda wāsiṭiyya*, presentada en 1306/706 por Ibn Taymiyya en Damasco ante el tribunal de inquisición por herejía, del cual obtuvo sentencia absolutoria. Y la doctrina de ambos es la doctrina de la vieja tradición islámica, la de Ibn Ḥanbal, la pura doctrina de la "edad de oro" del islam, predicada por Mahoma y actuada por sus compañeros. El wahhābismo, en fin de cuentas, es la aplicación práctica de los principios rigoristas del ḥanbalismo, exentos de mancha de herejía.

Por otra parte, hay en el islam la institución del *iğmā'*, consenso de la comunidad sobre un punto determinado de religión, consenso que se adopta como criterio infalible de ortodoxia. Con la aplicación del *iğmā'*, el islam ha ido sobrecargándose de elementos que son extraños a su primera y genuina forma, admitidos luego y asimilados por la comunidad ortodoxa. Por ejemplo, la veneración de santones vivos y difuntos. Nadie puede pronunciarse contra esta veneración, porque es cosa de *iğmā'*; no cabe el recurso de acudir al Corán en busca de argumentos, porque esto sería *iğtihād*, esto es escudriñar las fuentes islámicas valiéndose de la propia inteligencia; es también *iğmā'* que el período en que se permitía el *iğtihād* concluye con el siglo X/IV, y que después hay que contentarse con lo elaborado por eruditos

precedentes, los *muǧtahid*, que habían gozado del derecho de acudir a las fuentes. De este modo, el wahhābismo, en cuanto rechaza las "innovaciones", *bid'a*, que han corrompido la *sunna*, como son la veneración de profetas y de santones, el poder de intercesión que se les atribuye, las peregrinaciones a sus tumbas, ofrendas y votos para alcanzar su valimiento y otras tantas novedades contrarias a lo que podríamos llamar *iǧmā'* de los primeros tiempos, ha incurrido en diversas declaraciones de herejía y ha sido considerado como salido de la órbita de la ortodoxia por no pocos musulmanes.

A pesar de los esfuerzos de Ibn 'Abd al-Wahhāb para desvirtuar las acusaciones de sus adversarios, no puede dudarse que desde el primer momento en que tomó su posición puritana se enfrentaba o, mejor dicho, se salía fuera de la gran comunidad ortodoxa de su tiempo, al negarse a reconocer la fuerza obligatoria del *iǧmā'* de aquel tiempo. El caso se agravaba, porque a la rigidez de la doctrina, extendida a cosas que no tenían más remedio que ser "novedades", como el uso del café y del tabaco, se juntaba el recurso a la fuerza de las armas y el rigorismo con que se aplicaba, combatiendo como infieles a los demás musulmanes, arrasando monumentos venerados y atajando el paso a los peregrinos de la Meca.

El transcurso de más de un siglo, y la situación de ventaja que en el islam ha logrado el wahhābismo, favorecido por su posición geo-religiosa, han facilitado acomodaciones y limado asperezas. Así, por ejemplo, el uso del café ya no es "innovación", aunque todavía se considere "oficialmente" reprobable el uso del tabaco; y modernas invenciones, como el teléfono y la radio, si bien han tenido que vencer viva oposición, han entrado también en tierras wahhābíes.

En conclusión, no parece fuera de propósito dejar en suspenso la resolución del caso. Parece averiguado que el *iǧmā'* del primer tiempo hubiera dado razón a los wahhābíes en muchas de sus pretensiones. Está fuera de duda que el segundo *iǧmā'*, en que el espíritu temporizador de Algazel reporta la victoria sobre intransigentes radicalismos ḥanbalíes, considera ortodoxos ciertos puntos en los que no hubiera consentido el primer *iǧmā'*. Según este segundo *iǧmā'*, los wahhābíes están fuera de la gran comunidad sunní. No parece imposible en tiempo futuro, si los movimientos modernos más o menos

afines al wahhābismo logran, junto con éste, alcanzar preponderancia, que un tercer *iǧmā'*, parecido al primero, ponga nota de *širk*, politeísmo, en algunos de los puntos sustentados como ortodoxos por el segundo *iǧmā'* y declare a los wahhābíes restauradores del islam.

Nótese el paralelismo entre el origen del islam y el del wahhābismo. Los protagonistas e impulsores son, en ambos casos, personas de indomable energía, profunda convicción y sincero deseo de elevar el nivel religioso de los suyos. Ambos han de luchar a brazo partido y sufrir adversidades antes de que les sonría la fortuna. El ambiente árabe que les rodea es prácticamente el mismo, a pesar de los diez siglos de intervalo; los beduinos, rudos e ignorantes, apenas saben de religión y están sumidos en prácticas supersticiosas; los ciudadanos, corrompidos por el bienestar y el lujo, cubren su inmoralidad con exterioridades de religión. Y al lado del indudable celo religioso con que los wahhābíes combatían por un islam que se les había de nuevo "revelado", hay que admitir eficaces concausas de intereses materiales que les favorecieron en su empresa.

Además de la veneración de tumbas y reliquias y otras "novedades" ya indicadas, los wahhābíes prohíben todo lo que se sale del cuadro de la vida de Medina durante los áureos tiempos del primer siglo del islam. Prohiben, pues, añadir minaretes a las mezquitas, porque entonces no los había; rechazan el uso del rosario, *subḥa*, introducido más tarde; son muy estrictos en lo que se refiere a las imágenes, al lujo, a lo que de uno u otro modo se salga de la alabada simplicidad de los primeros tiempos. Nada quieren con los sufíes, y mucho menos con los šī'íes, por razones fáciles de comprender.

Contenido del kalām

Para dar alguna idea del método de los *mutakallim* en la exposición y defensa de sus proposiciones religiosas, y de la forma y contenido de los libros de la llamada teología escolástica musulmana, puede servir, por lo breve y sustancialmente completo, el libro de Algazel, *al-Iqtiṣād fī 'l-i'tiqād*, "el justo medio en la creencia". Es bueno advertir que no hay que esperar en esta clase de tratados la rigurosa sistematización y división de las diferentes disciplinas conocidas en Europa con los nombres

de teodicea, teología dogmática, psicología, ética, moral; antes, al contrario, todo anda mezclado. No se advierte, sin embargo, la confusión que pudiera temerse, porque la materia es poco complicada y porque los autores suelen encuadrarla en convenientes divisiones.

Empieza Algazel en el libro indicado con anotaciones preliminares, y presenta luego, dividido en cuatro partes, el contenido del *kalām*, que en resumen se reduce al examen del ser de Allāh, de sus atributos y de sus operaciones, pasando luego a tratar de los profetas, y en particular de la misión de Mahoma. Termina con algunas cuestiones que sólo indirectamente tocan a la religión.

La primera de las anotaciones preliminares se refiere a la importancia del *kalām*, fácil de comprender si se parte del principio de que lo más importante para la totalidad de los hombres es el logro de la felicidad eterna y evitar la condenación perdurable. Los profetas han sido enviados a los hombres para mostrarles el camino seguro, y han justificado su misión con pruebas sobrenaturales. Esto basta para que el hombre discreto salga de la tranquila seguridad en que vive y se mueva a examinar el aviso recibido, ya que, cuando nos avisan de algún peligro, es prudente obrar con cautela. Y afirma el autor que, cuando se ha sentido el estímulo de entrar en averiguaciones, la conciencia no se acalla sino poniéndose en movimiento para asegurar la salvación.

Declara luego Algazel que, a pesar de ser el *kalām* necesario para la comunidad, porque es menester que haya en ella eruditos capaces de disipar dudas, no es bueno que todos sean teólogos de profesión; al contrario, a los que sencillamente creen en Allāh y en su enviado no hay que perturbarles haciéndoles pasar adelante, porque el islam sólo exige el asentimiento a las creencias propuestas. En cambio, el *kalām* puede servir para disipar las dudas en los dotados de entendimiento sagaz y penetrante. Tampoco hay que usar el *kalām* con los herejes o infieles rudos y de obtusa inteligencia, porque a éstos no aprovecha más que el azote o la espada. En cambio, a los de buen talento y natural, hay que tratarles con amable delicadeza para inclinar sus ánimos a la verdad, y no con apasionadas disputas. Guárdese el hom-

bre religioso de odio y de rencor, mire a todos, criaturas de Allāh, con ojos de bondad; emplee la dulzura y el amor para dirigir a los extraviados, evite la contradicción violenta, buena sólo para endurecer en la pertinacia, y piense que de todo esto se le pedirá cuenta el día del juicio.

Propone luego Algazel los métodos lógicos y allana el tecnicismo escolástico, prometiendo que las "raíces" de sus silogismos serán sólo verdades de seis clases: verdades sensibles, de inteligencia pura, de tradición histórica ininterrumpida, premisas ya probadas, verdades de sentido común y proposiciones ya concedidas por el adversario.

Pasando el cuerpo de la obra, en la primera parte, dedicada al examen del ser divino, después de definir los términos de átomo, sustancia corpórea y accidente, establece en diez tesis: 1) la existencia de una causa; 2) eterna *a parte ante;* 3) y perdurable; 4) esta causa, o Hacedor del mundo, no es sustancia corporal simple; 5) ni compuesta; 6) ni accidente; 7) Allāh no está en ningún lugar determinado: encima, debajo, delante, detrás, a la izquierda, a la derecha; 8) no está sentado en el trono. Para responder a objeciones apoyadas en claros pasajes coránicos, divide Algazel los hombres en dos grupos: el vulgo y los sabios. Al vulgo hay que apartarle no menos de interpretaciones alegóricas que de cuanto implique antropomorfismo, o asimilación de Allāh a sus criaturas, procurando simplemente persuadirle que Allāh es un ser al cual ninguna cosa se asemeja, pero que ve y oye" [63]. Para los sabios reserva el sentido metafórico y lo hace plausible con ejemplos. 9) Allāh es visible (tesis contra la *mu'tazila*). Primero defiende con razones filosóficas la posibilidad, luego afirma como revelada la realidad del hecho. 10). Allāh es uno. Se afirma de Allāh su esencia y se niega la existencia de esa esencia en todo otro ser distinto.

La segunda parte trata de los atributos de Allāh y consta de siete proposiciones en que se declara a Allāh poderoso, sabio, viviente, que quiere, oye, ve y habla. Estos son sus siete atributos. El examen de todos ellos se divide en dos partes: una que expone las propiedades privativas o peculiares de cada uno de los atributos considerados por separado, y otra que habla de los atribu-

63. *Cor.* 42/9 (11).

tos en común, diciendo que estos atributos no son la misma esencia divina, sino algo sobreañadido y de tal modo eternamente subsistente en la esencia de Allāh, que sólo en ella pueden subsistir. Los nombres divinos derivados de los siete atributos son predicables con toda verdad de Allāh, *ab aeterno in aeternum.* En cuanto a los nombres derivados de las operaciones divinas, como creador, conservador, glorificador..., es punto debatido entre teólogos si son predicables *ab aeterno.* Algazel declara absurda tal controversia.

La tercera parte se dedica a las operaciones, *af'āl,* de Allāh. Las tesis de esta parte son en general contra la *mu'tazila.* Todas las operaciones de Allāh le son contingentes, sin que de ninguna de ellas se predique la necesidad: 1) A Allāh le es lícito crear las criaturas; si las crea, no le es obligatorio crearlas; supuesto que las crea, tiene derecho a no imponerles obligación alguna; si la impone, no es porque a ello esté obligado. 2) Allāh tiene derecho a imponer a los hombres obligaciones cuyo cumplimiento les sea posible y obligaciones cuyo cumplimiento les sea imposible. 3) Allāh es libre de hacer sufrir a los animales exentos de culpa y no está obligado a recompensarlos. 4) Allāh no está obligado a hacer lo más conveniente para sus siervos. Es libre de hacer lo que quiere y decretar lo que le plazca. 5) Allāh no está obligado a premiar a los hombres por el cumplimiento de la ley; si quiere, les premia; si quiere, los castiga; si quiere, los aniquila y no los resucita. Igual le es a Allāh perdonar a todos los infieles que castigar a los todos los fieles. 6) Si no constase por la revelación, el hombre no estaría obligado a conocer Allāh ni a agradecer sus beneficios. 7) La misión de los profetas es meramente posible; ni necesaria ni imposible.

La parte cuarta comprende cuatro capítulos: 1) Tesis sobre la verdad de la misión profética de Mahoma. Funda Algazel su proposición en el milagro del Corán. Este milagro consiste en lo inimitable de su grandilocuencia y estilo, de la abundancia y claridad de su lenguaje. Prueba esa inimitabilidad con el hecho, atestiguado por fuentes islámicas, de que Mahoma desafió a sus contradictores a que produjeran una obra igual, y que no se atrevieron. 2) Tesis sobre la realidad de todo cuanto aguarda al hombre en la otra vida, tal como lo propuso Mahoma. Enumera el interrogatorio hecho en la tumba

por los ángeles Munkar y Nakīr; el castigo del sepulcro, *'aḏāb al-qabr;* la balanza, *al-mīzān,* en la cual se pesarán, en el día del juicio, las acciones de los hombres; el puente, *al-ṣirāṭ,* tendido sobre el infierno, cuyo paso han de intentar todos, pero sólo los elegidos lo lograrán, mientras los demás caerán en el fuego. Trata asimismo de la cuestión de la fe, la cual puede ser: o asenso fundado en demostración apodíctica, y en este caso no puede tener grados, o asenso decidido y resuelto fundado en autoridad, y así considerada puede tener grados, según la confianza que inspire la autoridad en que se apoya. Toca también la cuestión del *rizq,* que considera de menor importancia. *Rizq* es el término con que se designa la provisión que Allāh hace para cada uno de ciertos auxilios y medios de subsistencia, terminados los cuales es inevitable que el hombre muera. 3) El capítulo tercero trata del imamato o califato. Reconoce que no es cuestión teológica o filosófica, pero justifica su inclusión por la fuerza de la costumbre establecida en libros de teología, y porque "las gentes sienten con vehemencia aversión instintiva hacia los métodos que se apartan de lo ordinario". Apoya con argumentos la necesidad de la institución del califato, estudia las cualidades requeridas en el califa, ataca las teorías sobre el califato de las sectas heterodoxas, especialmente las de los šī'íes. Trata luego de la doctrina ortodoxa sobre la excelencia relativa de las personas de la familia de Mahoma y de sus compañeros, sobre todo los cuatro primeros califas, cuestión sobre la cual andaban divididos los pareceres, especialmente en lo relativo a la excelencia de 'Alī. 4) En el capítulo cuarto se ocupa de las sectas, a las cuales hay que considerar fuera de la ortodoxia y del islam. A pesar de los errores defendidos por esas sectas, cree que es mejor abstenerse de juzgar a las personas, y advierte el peligro de profundizar cuestiones que dan lugar a odios entre musulmanes, porque eso suele hacerse por fanatismo de escuela y pasión personal, y no por verdadero celo de la religión.

La "'aqīda"

Ya se ha hecho notar que la falta de un criterio incontrovertible redunda por fuerza en una cierta vaguedad y fluidez del contenido religioso del islam. Cada uno

de los doctores a quienes incumbe fijarlo no tiene, al fin y al cabo, más autoridad que la que le atribuyen sus correligionarios, y ésta es, a su vez, poco precisa. Sin embargo, ninguna duda puede haber en las proposiciones generales y fundamentales profesadas por todos, aunque vaya cesando la unanimidad a medida que se desciende a pormenores.

Las proposiciones teológicas tratadas de modo dogmático por los *mutakallim* ortodoxos de tipo algazeliano, los que se llaman *ahl al-kalām wa-'l-'aql*, la gente del *kalām* y de la razón, son también generalmente admitidas por el grupo ortodoxo del tipo de Ibn Ḥanbal y de Ibn Taymiyya, o *ahl al-ḥadīṯ wa-'l-naql*, la gente del hadiz y de la tradición, apegados a lo que podríamos llamar teología positiva, métodos basados exclusivamente en autoridad, ya que, por medio de éstos, pueden llegar a conclusiones que sustancialmente no son diversas de las de aquéllos.

Este núcleo de creencias más importantes y características de la ortodoxia islámica ha ido hallando expresión en diferentes épocas por medio de sumarios, más o menos breves, llamados *'aqīda*. Es, pues, importante conocerlos, por hallarse en ellos la suma de cuanto han de creer eruditos e iletrados, tradicionistas y partidarios del *kalām*. Naturalmente, cada *'aqīda* tiene el color del teólogo que la compone y difiere de las de otras escuelas en puntos controvertidos.

Las más antiguas *'aqīda* son de tiempos anteriores a Algazel, y reciben el nombre de *fiqh akbar*. Entonces carecía todavía de precisión la distinción entre teología y derecho. La teología recibía el nombre de *fiqh*, y *faqīh;* alfaquí, designaba un teólogo, no, como ahora, un jurisperito.

El más antiguo *fikh akbar* ha sido atribuido a Abū Ḥanīfa. No hay razones suficientes en apoyo de tal atribución, pero el contenido es reflejo de las ideas de aquél sobre las principales cuestiones dogmáticas controvertidas en su tiempo. La brevedad de esta *'aqīda* no da lugar a polémica, pero cada uno de los artículos está asestado contra adversarios coetáneos: ḫāriǧíes, qadaríes, ǧahmíes, šī'íes. Contenido: 1) No considera a nadie infiel por ser pecador, ni niega que sea creyente. 2) Recomienda lo que es justo y prohíbe lo que es malo. 3) Lo que te sobreviene no pudo dejar de sobrevenirte, y lo que

no te alcanza era imposible que te alcanzara. 4). No rechazamos a ninguno de los compañeros del enviado de Allāh, ni nos adherimos exclusivamente a uno de ellos. 5) Las cuestiones de 'Uṯmān y de 'Alī las dejamos al juicio de Allāh, que conoce lo secreto y lo oculto. 6) La intuición en materias de religión es mejor que en materias de conocimiento y de derecho. 7) Diferencias de opinión en la comunidad son prenda de misericordia divina. 8) Quien cree en lo que ha de creer, pero dice: yo no sé si Moisés y Jesús, la paz sea sobre ellos, son o no de los enviados, es infiel. 9) Quien dice: yo no sé si Allāh está en el cielo o en la tierra, es infiel. 10) Quien dice: Yo no conozco lo del castigo de la tumba, es de la secta de los ğahmíes, destinada a la perdición.

A este *fikh akbar* primero sigue cronológicamente el llamado "testamento de Abū Ḥanīfa", aunque seguramente no es de él, porque el contenido es de tendencias ḥanbalíes. Es mucho más extenso que el anterior, y sus 27 artículos reflejan las cuestiones discutidas a principios del siglo IX/III. Aparece ya en él la cuestión del Corán creado, la naturaleza de la fe, obras, antropomorfismo, predestinación, *kalām*. Combate principalmente a los qadaríes y a los primeros mu'tazilíes. Probablemente fue redactado a principios del siglo X/IV.

El contenido de las sucesivas *'aqīda* va, naturalmente, siguiendo la evolución dogmática, de la que es cifra y resumen. Así, en las *'aqīda* posteriores a Algazel, como en la de al-Nasafī (m. 1142/537), cuyo compendio se usa todavía como texto en las escuelas, y en el *fiqh akbar*, que podemos llamar tercero, se nota ya el influjo de la filosofía aristotélica, que poco a poco va dominando en la teología dogmática.

El *fiqh akbar* tercero, aunque atribuido a al-Šāfi'ī, es, evidentemente, más tardío. No tiene ya la forma escueta de las primeras *'aqīda*, sino la de un texto para iniciación de principiantes. Estos son los comienzos de un género de libritos, llamados a veces "catecismo" por autores europeos, muy popularizado en el mundo islámico, al que han dedicado su pluma muchos ulemas.

En esta producción se nota una tendencia a la sistematización. Una manifestación de ésta son los llamados compendios de "las dos frases", fundados en las dos frases de la *šahāda*, profesión de fe islámica.

Entre los compendios más conocidos de este género están los de al-Ṭāḥāwī (m. 933/321); los dos de Algazel, incorporados en la *Iḥyā'*, uno de ellos escrito para que pudiera aprenderse de coro en las escuelas; el ya citado de al-Nasafī; el del cadí 'Iyāḍ (m. 1149/544); el de al-Rāzī (m. 1209/60); el de al-Sanūsī (m. 1490/895) de Tilimsān, Tlemcén; el del egipcio al-Faḍālī (m. 1821/1236), y muchos otros, buen número de los cuales han tenido traducciones europeas. Modernamente, en todos los países del islam se hallan compendios en los cuales se trata de modo sucinto lo referente a las creencias musulmanas.

Como ejemplo de *'aqīda* sirvan los puntos principales de la escrita por Algazel para que se aprendiera de memoria. "...Allāh es solo, sin semejante, eterno, de eternidad sin principio a eternidad sin fin, primero y último. No es cuerpo dotado de forma, ni sustancia coartada por límites o divisiones. No tiene medida adecuada, ni límite que lo contenga, ni direcciones en torno suyo. Está asentado firmemente en su trono [cf. la tesis octava de la primera parte del *Iqtiṣād*, y téngase también presente el cambio operado en Algazel durante el período entre ambas afirmaciones], como él ha dicho. Está exaltado sobre todo lo existente, y, sin embargo, más cerca de cada uno que la propia vena yugular [64], y lo presencia todo, porque su cercanía no es como la de los demás cuerpos, así como su esencia no es como la esencia de los cuerpo. No existe en cosa alguna, así como no hay cosa que en él exista. La razón conoce la existencia de su esencia. Como favor a los píos en el paraíso, éstos podrán ver su esencia con los ojos con que verán su faz. Es poderoso, sabio, creador y determinador de cuanto sucede, grande o pequeño, poco o mucho, fe o infidelidad, obediencia o desobediencia. No hay quien pueda oponerse a su mandato o eludirlo. Es vidente y oyente, sin que le estorbe la distancia. Ve sin ojos, oye sin oídos, cómo piensa sin cerebro y actúa sin miembros y crea sin instrumentos, porque sus atributos no se parecen a las cualidades de las cosas creadas. Habla con palabra eterna, mandando y prohibiendo. Su palabra subsiste en su esencia y en nada se parece a la de los seres creados. El Corán, y el Pentateuco, y el Evangelio y los Salmos son sus libros revelados. El Corán está en los corazones, y en la lengua, y en los libros, pero existe desde una eternidad sin principio en

64. *Cor.* 50/15 (16).

la esencia de Allāh, sin que su transmisión y repartición en capítulos y en letras cause en él división.

"Allāh es sabio y justísimo en sus determinaciones, sin que haya analogía entre su justicia y la de las criaturas, porque en el caso de éstas se concibe tiranía si se atropella la propiedad de otro, pero todo está bajo el dominio supremo de Allāh. Todo cuanto hace con sus criaturas es justicia, sin sombra alguna de tiranía. Premia por determinación que emana de generosidad y promesa, no de obligación y derecho, porque a nadie debe nada...".

"Hay que creer a los enviados de Allāh y cuanto dicen en su nombre. Mahoma recibió su misión para todo el mundo, y su ley abroga las anteriores en cuanto no las confirme. Allāh le ha exaltado sobre los demás profetas, haciéndole Señor de la humanidad. La profesión de fe es incompleta si no se afirma la misión de Mahoma. Es de fe el examen de la tumba: Munkar y Nakīr son dos seres terribles que harán que el difunto se siente en la tumba, en cuerpo y alma, y le preguntarán: "¿quién es tu Señor?, ¿cuál es tu religión?, ¿quién tu profeta?" Este examen es el primero después de la muerte. El "castigo del sepulcro" es real y justo. La "balanza", el *mīzān*, también, con fiel y dos platillos, y su grandeza es como el cielo y la tierra. Pesará las acciones y sus pesos serán motitas de polvo y granos de mostaza, para indicar la precisión de su justicia. En el platillo de la derecha se colocará el registro de las buenas acciones del hombre, con escritura elegante, y en el platillo de la izquierda, garabateada, la relación de las malas acciones. El "puente", *al-ṣirāṭ*, es real, delgado como el filo de una espada o el grueso de un cabello, tendido sobre el infierno. Los pies de los fieles lo pasarán seguros. El "estanque" *al-ḥawḍ*, de Mahoma, es real y de él beberán los fieles antes de entrar en el jardín del paraíso y después de pasar el puente. El que del estanque beba no tendrá ya más sed. Su anchura es de un mes de camino, su agua es más blanca que la leche y más dulce que la miel. El estanque se alimenta de dos canales que traen las aguas de *al-Kawṯar*, "la plenitud", río del paraíso. El ajuste de cuentas será duro para unos, misericordioso para otros. Algunos entrarán sin dar cuenta, por favor de Allāh. Este, si quiere, preguntará a los profetas cómo cumplieron su misión; a los infieles, sobre su desobediencia; a los "innovadores",

sobre sus "novedades" o herejías, y a los muslimes, sobre su obras. De entre los condenados al infierno, los que confiesen la unicidad de Allāh serán sacados de allí después de cierto tiempo, de modo que no quede allí nadie en cuyo corazón haya una partícula de fe. Hay que creer también en la intercesión ante Allāh en el día del juicio, *yawm al-qiyāma,* de los profetas, ulemas, mártires y demás fieles según su categoría...".

El compendio de al-Faḍālī, bastante más particularizado, dice que Mahoma es la más excelente de las criaturas, y luego en orden de excelencia vienen Abrahán, Moisés, Jesús, Noé. Luego vienen los ángeles, según sus categorías. Mahoma tiene además la distinción de ser el sello, el último de los profetas, y de que su ley no será ya abrogada hasta el fin del mundo. Jesús, cuando vuelva al mundo antes del juicio final, confirmará la ley del islam. Según unos, la conocerá por su propio estudio del Corán y la tradición. Según otros, irá a Medina, a la tumba de Mahoma, y allí la aprenderá de éste. Todos los profetas están exentos de pecado e imperfección y transmiten fielmente el mensaje que se les ha confiado.

Fuera del pecado contra la fe, apostasía, los otros pecados no tienen por consecuencia la infidelidad. Después de cometer un pecado, aunque sea leve, hay obligación de arrepentirse. Así lo declaran los maestros más seguros. Si se recae en pecado, no por ello se invalida la conversión anterior. Para cada nuevo pecado ha de haber nuevo arrepentimiento. Hay que conocer además la genealogía de Mahoma, según el consenso de la comunidad, y saber que éste era de complexión blanca y sonrosada.

Puntos interesantes tomados de al-Nasafī, que es de la escuela māturīdí, son: todos los actos de las criaturas, buenos o malos, son determinados y "creados" por Allāh; por *iktisāb,* adquisición, las criaturas "adquieren" actos de libre albedrío por los cuales son premiadas o castigadas. Las acciones buenas agradan a Allāh, y no las malas. El poder de obrar es simultáneo con la acción, y es la esencia del "poder" mediante el cual se verifica el acto. La palabra "poder" indica la integridad de las causas, instrumentos y órganos. El *rizq,* o provisión de parte de Allāh, hecha a cada uno de los hombres, consiste en cosas permitidas y cosas prohibidas. Los ángeles son siervos de Allāh, sin sexo, cumplidores de sus órdenes. Los profetas de los hombres son más excelentes que los

profetas de los ángeles. Los profetas de los ángeles son más excelentes que la generalidad de los musulmanes. Estos son más excelentes que la comunidad de los ángeles. Los signos del fin del mundo: el Daǧǧāl, Anticristo, la Bestia, Gog y Magog, la venida de Jesús, la salida del sol por occidente, son realidad.

Al-Aš'arī, y otros con él, mencionan las limosnas y oraciones en favor de los musulmanes difuntos y creen que Allāh las acepta como sufragio. En cuanto al eterno destino de los niños de los politeístas muertos antes de uso de razón, de los locos, mentecatos, dicen que, para probarles, Allāh encenderá un fuego y les ordenará que entren en él. Los que, obedeciendo, lo hagan, se hallarán en el paraíso, porque en condiciones ordinarias hubieran sido buenos musulmanes; los que rehúsen, irán al infierno, porque hubieran sido politeístas.

Tendencias dogmáticas modernas

La continuada presencia de numerosos núcleos europeos en países islámicos, y sobre todo en los sujetos a régimen colonial, trajo inevitables comparaciones entre la civilización occidental y la islámica, y entre los respectivos grados de progreso y cultura. En India, donde más tempranos fueron los efectos de tales contactos, se notaron también más pronto las reacciones, las cuales toman característicamente un matiz más cultural que dogmático bajo la guía del grupo de Aligarh.

En cambio, en la lucha de ideas suscitada en los países del centro del islam, y particularmente en Egipto, por el cotejo de ambas civilizaciones, fueron consideraciones dogmáticas las que dieron impulso y orientación al movimiento llamado *salafiyya*. Coincidía éste con el movimiento de Aligarh en la apología de un islam genuino y bien entendido, como religión que se adapta a todas las épocas, a todos los estadios de cultura; coincidían en el respeto al Corán, en sus ataques contra el abuso del *taqlīd*, el "magister dixit", y en ciertas reformas que se estimaban necesarias, como, por ejemplo, el restablecimiento del *iǧtihād*, libre examen y uso de las fuentes, y la supresión de la poligamia. Pero también había hondas diferencias entre ambos movimientos, tanto en su orientación como en los medios recomendados. Mien-

tras en India habían hecho más impresión las diferencias culturales y en nombre del progreso se pretendía elevar el nivel del islam admitiendo procedimientos europeos, en Egipto se buscaba el reparo a los detrimentos que se notaban en el islam acudiendo a remedios internos.

Los primeros protagonistas de la *salafiyya* son Ğamāl al-Dīn al-Afgānī y Muḥammad 'Abduh, los cuales, de la raíz *s-l-f*, con idea de tiempo pasado, de antepasados, habían adoptado el nombre de *salafiyya*, a guisa de símbolo y lema de los remedios que preconizaban para los males que afligían al islam. Cuando poco después se dividieron los caminos de ambos adalides, Muḥammad 'Abduh dedicó lo mejor de sus esfuerzos a la reforma religiosa del islam, mientras al-Afgānī se daba preferentemente a la agitación política en pro del panislamismo.

Vieja y arraigada opinión musulmana es la de que el islam, con el correr de los tiempos, ha ido desmereciendo de un prístino estado ideal de perfección, y de que Allāh, al principio de cada siglo, envía hombres excepcionales, llamados *muğaddid*, renovador, los cuales se aplican a mantener la puridad de la doctrina y de los ritos. Así se cita a Ibn Ḥanbal como *muğaddid* del siglo tercero del islam; al-Aš'arī, del cuarto; Ibn Ḥazm, del quinto; Algazel, del sexto; Ibn Taymiyya, del séptimo; Ibn Qayyim al-Ğawziyya, del octavo; y, por fin, Muḥammad 'Abduh, del décimocuarto. Aunque sin la lejanía histórica suficiente para poder comparar a éste con sus grandes antecesores, de los cuales, y en particular de los últimos tres nombrados, mucho tomó como herencia espiritual, puede aceptarse el dicho de los que le consideran como uno de los fundadores del moderno Egipto y como la más destacada figura del islam sunní de su época. El gran influjo que Muḥammad 'Abduh llegó a ejercer entre los sunníes cultivados y la juventud estudiantil deriva, no sólo de la importancia de la empresa, sino también de su autoridad personal y de la moderación de sus enseñanzas, avaladas por su dignidad de gran *muftī*. Además, la ventajosa situación de Egipto, teatro principal de su actividad, dentro del mundo del islam, facilitaba la rápida difusión de sus escritos y el hallar y formar discípulos escogidos que llevaron adelante la *salafiyya*. Entre éstos se distingue de modo especial Muḥammad Rašīd Riḍà, di-

rector de *al-Manār* y verdadero sucesor de Muḥammad 'Abduh.

Muḥammad 'Abduh vivía precisamente en los años en que la marea política del islam iba menguando hasta llegar al punto de bajamar; en que el influjo europeo, directo o indirecto, se hacía cada vez más patente y fuerte; en que los musulmanes, al preguntarse por culpa de quién o de qué se había llegado a tan deplorable situación, se daban cuenta más que nunca de la urgente necesidad de reformas. Muḥammad 'Abhud fue quien claramente planteó el problema de las relaciones del islam con el mundo moderno, indicando soluciones dentro de la *sunna*. No podían faltarle, y no le faltaron, obstáculos y contradicciones, pero, a pesar de ellas, abrió el camino y señaló la meta a que tienden hoy grupos cada vez más numerosos, que han dejado ya atrás en varios puntos las posiciones tomadas por los primeros adalides.

Muchos son los frutos de la labor literaria de Muḥammad 'Abduh. Las dos obras en que principalmente se recoge el caudal de su doctrina son la *Risālat al-tawḥīd* y sus comentarios al Corán. La *Risāla* tiene su origen en las lecciones dogmáticas dadas en la *madrasa sulṭāniyya*, de Beirut. A su primera edición en el Cairo (1897/1315) siguieron otras; la quinta es de 1926/1346. Ha tenido también una valiosa traducción francesa de B. Michel y Muṣṭafà 'Abd al-Rāziq. En sus comentarios al Corán, *Tafsīr al-qur'ān al-ḥakīm*, llamado también *Tafsīr al-Manār*, por haberse ido publicando en esta revista, no pasó de la azora cuarta, y Muḥammad Rašid Riḍà los fue continuando hasta la nona.

Además, en su cargo de gran *muftī* de Egipto halló Muḥammad 'Abduh un medio eficaz para empezar a poner en práctica la evolución que deseaba. En sus *fatwà*, opiniones razonadas sobre puntos de derecho islámico, inspiradas en amplitud de miras, no tuvo reparo en decidir contra viejos usos y opiniones y aun contra claros principios de la *šarī'a*. Entre las *fatwà* que más conmoción causaron puede recordarse la que declaraba lícito el consumo de carnes sacrificadas por judíos o cristianos, y la que declaraba permisible la imposición de dinero a módico interés en las cajas postales de ahorro, creadas entonces en Egipto por decreto khedivial de 14 de febrero de 1904/1322.

Importancia especial en la propagación de las ideas de la *salafiyya* tuvo también la actuación de Muḥammad Rašīd Riḍà en su revista *al-Manār*, fundada en 1898/1315, la cual por la seriedad de su información y el interés que despertaban sus artículos sobre cuestiones dogmáticas y legales, alcanzó y mantuvo durante la gestión de Riḍà, es decir, durante casi cuarenta años, notable influjo en la formación de la mentalidad musulmana de hoy, no sólo en Egipto, sino también entre las clases cultas de otros países islámicos.

Posición dogmática de la "salafiyya"

El punto de partida de la *salafiyya* es el reconocimiento, claro y sin ambages, del deplorable estado en que se estima ha caído el islam, desgarrado por cismas, falto de unidad legislativa aun dentro de la *sunna*, donde conviven cuatro escuelas jurídicas, viciado por la ignorancia, falto de progreso científico. Los pocos que han estudiado y alcanzado un barniz de ciencias occidentales, avergonzados de su religión, hacen gala de escepticismo y librepensamiento, mientras ulemas retrógrados, cerrados a todo progreso, condenan el estudio de las ciencias. En vez del puro monoteísmo se ha abierto el postigo a cultos superticiosos, mientras crece en todas partes la corrupción de costumbres. Demasiados son los que de musulmán no tienen más que el nombre, muslimes "geográficos", buenos a lo más para engrosar una estadística, faltos de las virtudes características del buen musulmán.

La culpa es de los mismos musulmanes, que han perdido el genuino islam; el remedio está en su mano: el retorno al islam de los *salaf*, los primeros antecesores, y al Corán mejor leído, más comprendido, desembarazado del peso muerto de una exégesis amontonada durante siglos.

El remedio se ha de aplicar a todos los órdenes de la actividad musulmana, empezando por reformar la enseñanza en todos sus grados, de modo que no sea ciegamente profana ni excesivamente conservadora, y echando mano de todos los recursos de la propaganda moderna, prensa, asociaciones, conferencias.

La *Risālat al-tawḥīd* abraza en forma sumaria, asequible y clara, todo el campo de la dogmática. Puede de-

cirse que en lo sustancial coincide con la posición tomada por Algazel. Las diferencias son en muchos casos debidas al punto de vista con que se enfocan determinadas cuestiones y a la importancia que se les atribuye. He aquí los puntos más interesantes del pensamiento del autor:

Los musulmanes, generalmente, convienen en que la creencia en Allāh precede al reconocimiento y aceptación de la misión profética de sus enviados. El argumento de la existencia de Allāh se saca de la contingencia de los seres, y se confirma por el orden y armonía que reinan en el universo. También se puede, con la sola guía de la razón, llegar a conocer la existencia de algunos de los atributos de Allāh, pero no su modalidad, *kayfiyya*. Allāh en nada se parece a sus criaturas ni tiene con ellas otra relación que la del haberlas creado y la de ser dueño absoluto y meta de retorno de todas ellas. Es, pues, necesario creer en la existencia de Allāh, distinto de todo lo creado, eterno, viviente, único ser necesario, dotado de inteligencia, voluntad y poder, único en la perfección de sus atributos, único creador del universo, que habla, oye y ve, y posee los atributos declarados expresamente en el Corán, que obra por libre elección sin que ninguno de sus actos sea fortuito o exigido por la obligación de hacer lo que mejor sea para sus criaturas, de modo que si hiciera lo contrario se hallara sujeto a censura.

La profecía es como el corazón, el centro de una religión revelada. El hombre halla en su espíritu anhelos y facultades que trascienden los angostos límites de la existencia temporal, pero con la sola luz de la razón no puede investigar los secretos de la otra vida y necesita quien le guíe y le instruya. La humanidad pasa por varias épocas comparables a la vida del hombre. Cuando sale del estado de la infancia, y es capaz de recibir la guía divina, se le envía el mensaje profético, y así la profecía es para la sociedad humana lo que la razón es para los individuos.

La profecía es un conocimiento que uno halla en sí mismo por introspección; este conocimiento va acompañado de la certeza de que proviene de Allāh, y esta certeza respecto a su origen lo distingue de la simple intuición. La intuición profética es propia de aquellos a quienes Allāh ha elegido para profetas, elevando su naturaleza, librando su cuerpo de defectos físicos y su alma de errores de juicio, de falsía y de defectos morales.

En el cumplimiento de su misión, los profetas gozan de especial asistencia divina; predomina además la opinión que hace a los profetas libres de error aun fuera del ejercicio de su misión. No repugna que éstos prueben su mensaje por medio del milagro profético, *mu'ğiza,* porque no se ha probado que el que ha establecido el curso de la naturaleza no pueda suspenderlo, pero la mejor prueba de la genuinidad de la misión profética estriba en los remedios que trae a los males del alma y el vigor que infunde en los pueblos que aceptan su mensaje, porque nada bueno puede salir de fuente mala, ni malo de fuente buena.

Mahoma es el último, el mayor, el sello de los profetas; con él se cierra la fuente de la profecía. Lo extraordinario de su vida es prueba de su misión. El inimitable milagro del Corán no permite pensar que sea de composición humana.

Una vez se ha averiguado la legitimidad de la misión de un profeta, es menester admitir cuanto propone como tal profeta, aunque no se alcance a entenderlo; no hay, sin embargo, que admitir lo que de suyo es imposible, porque los profetas no proponen cosas absurdas. Si algo, pues, aparece imposible según el sentido obvio de la lengua, se ofrecen dos soluciones: o reconocer la genuinidad de lo transmitido, confesando la imposibilidad de entenderlo, o buscar un sentido figurado inteligible según el contexto y las leyes del lenguaje.

Si uno cree en el Corán y acata sus preceptos, pero halla dificultad en aceptar en sentido literal cuanto se refiere al mundo invisible: antropomorfismo, infierno, paraíso, y haciendo uso de su razón halla una interpretación más a gusto suyo, salva siempre la creencia en la otra vida y en la retribución final, este tal no deja de ser verdadero musulmán, aunque no sea aconsejable imitarle; porque la fe es en Allāh, en sus profetas, en el día del juicio.

Quizá el único punto de importancia en que Muḥammad 'Abduh parece haber modificado sus opiniones primeras es el relativo a la debatida cuestión del Corán creado. En la primera edición de su *Risāla* se declara por el Corán creado. Se ha dicho que, a causa de críticas amistosas, estableció en las ediciones siguientes la distinción entre las ideas expresadas en el Corán, que son eternas, y su manifestación sensible en el mundo, que

es creada. La quinta edición se limita a decir que, siendo el Corán palabra de Allāh, es uno de sus atributos, eterno por razón de su eternidad.

Muḥammad 'Abduh trata despacio la cuestión del libre albedrío. Hace notar el error en que caen los europeos al atribuir la decadencia musulmana al fatalismo provocado por la supina pasividad que ve en todo el decreto de Allāh. Niega que haya hoy secta alguna que defienda el absoluto dominio despótico de Allāh sobre los actos humanos; no hay secta que no admita en los actos humanos la colaboración del hombre dependiente del libre albedrío, y de esta colaboración humana sacan la idea del *kasb*, "adquisición", y el fundamento de la retribución futura. Reconoce, por otra parte, que entre el vulgo se ha exagerado la creencia práctica en el *servum arbitrium*, y afirma que el islam se aplica a mantenerse en la vida media de tan difícil cuestión. El hombre tiene conciencia de su facultad de elección; el hombre ha de reconocer el poder de Allāh sobre todos sus actos. Querer investigar más, intentar armonizar los actos del hombre como agente libre y la ciencia y poder sin límites de Allāh, es intentar algo que va más allá de los límites de la razón y provocar discusiones inútiles, cuando no peligrosas divisiones. Lo mismo se diga sobre la cuestión de si Allāh está obligado a hacer lo que sea mejor para sus criaturas.

En la espinosa controversia sobre la veneración de los santones, Muḥammad 'Abduh admite en principio que pueda haber varones excelentes, cercanos en dignidad al grado de los profetas, y que en sus arrobamientos puedan llegar a conocer cosas ocultas. Compara sus prodigios, *karāmāt*, con el milagro profético, *mu'ǧiza*. Ningún muslim está obligado a tener por ciertos determinados prodigios, ni por santones a determinados individuos. La prueba de su genuinidad estará en su conducta moral, piedra de toque con que se descubre a los falsarios. Hay que adoctrinar al vulgo ignorante y supersticioso para poner fin a sus excesos de credulidad. Las visitas a tumbas, romerías, intercesiones, el valor atribuido a amuletos fabricados por charlatanes impostores, son en detrimento del puro monoteísmo, lo mismo que los abusos de las *ṭarīqa*, que han convertido la religión en espectáculo y deporte.

En lo que toca a la filosofía se hace notar que nunca se ha impedido a los filósofos buscar la recta vía según las leyes de la razón, porque ésta es, en definitiva, la que decide entre lo bueno y lo malo, la verdad y el error, y recibe lugar preeminente en el Corán. Hubo, sin embargo, entre los antiguos quienes, por una parte, se apegaron ciegamente a filósofos paganos, como Platón y Aristóteles; y, por otra, se entrometieron en discusiones dogmáticas, tomando partido contra generales y arraigadas opiniones de los musulmanes. Por estos motivos fueron duramente atacados por los teólogos y se les dejó de lado, y acabó en nada lo que el islam hubiera podido esperar de sus trabajos. Esta es la causa por la cual en los libros de teología las cuestiones filosóficas andan revueltas con las dogmáticas, como si se tratara de una sola ciencia. Luego, durante largos siglos, no hubo progreso. Maestros ignorantes se entretenían en discusiones verbales, o, favorecidos por la falta general de instrucción y por la prohibición de acudir directamente a las fuentes, sentaban principios nunca antes conocidos en el islam. Con esto la razón se vio expulsada de sus dominios, y aun se llegó a admitir la incompatibilidad entre la ciencia y la religión.

A la filosofía toca investigar las leyes del universo y de la naturaleza humana, y limitarse a esto, sin volver al error primero de invadir el campo de la religión, causa de su ruina y del estancamiento de la cultura islámica. No hay antagonismo entre religión y ciencia. Esta tiene sus límites señalados en el estudio de la naturaleza. La religión suple y ayuda a la razón, y ésta da a conocer la religión. El islam es una religión eminentemente racional.

El criterio fundamental entre lo bueno y lo malo, el vicio y la virtud, radica en la capacidad innata del hombre de juzgar sus propios actos y pensamientos con aprobación o desaprobación. Pero en la práctica esa luz natural no es guía suficiente ni infalible, como lo prueban las desviaciones de muchas teorías y la historia misma de la humanidad, y así es menester acudir a la religión como factor poderoso de moralidad y base de civilización y de progreso. La moral islámica se basa en la fe, en la sinceridad en el cumplimiento de los deberes religiosos, en la mutua ayuda fraterna para promover el bien y evitar el mal, haciendo que reine la justicia y la equidad. Se aprueba la sanción de pena capital contra los reos

de asesinato, y se exige mayor rigor en el castigo de ciertas transgresiones, como sería, por ejemplo, el uso del vino.

En lo tocante a la *šarī'a* se muestra la *salafiyya* muy radical. Halla en la rigidez y en el exclusivismo de las cuatro escuelas, y aun en su misma existencia y estériles discusiones, una de las principales causas de la decadencia actual. El verdadero islam es algo muy diferente de las caprichosas disquisiciones de los cuatro *imām* y de cuanto sobre ellas han ido elaborando generaciones de alfaquíes. La mayor parte de esas producciones se aplicaba a establecer normas constantes sobre casos variables de la vida, económicos y sociales. Pero esas materias no pueden ser reguladas con ordenaciones religiosas, ni ser fijadas de modo permanente para todos los tiempos. Así, las escuelas han causado con sus diferencias desunión en el islam, y lo contrario es lo que se necesita si se quiere verlo florecer. Contra la autenticidad del hadiz en que se aprueba la diferencia de criterios de las cuatro escuelas como favor de Allāh, aduce la *salafiyya* una serie de textos coránicos en que se previene a los musulmanes contra la división de opiniones.

Para el bienestar del islam es indispensable que cada generación tenga en cuenta las exigencias del tiempo y adopte normas ajustadas a sus necesidades. El islam no es momia embalsamada en el ataúd de las cuatro escuelas, sino institución histórica viviente. ¿Por qué apegarse, por ejemplo, exclusivamente a las pruebas testificales usadas hace siglos cuando puede acudirse también a procedimientos científicos modernos para obtener datos irrefutables?

En esta labor demoledora, los golpes de la *salafiyya* iban certeramente dirigidos contra el *taqlīd*, la sumisa aceptación de los principios establecidos por los antiguos doctores, método rutinario en pugna con los principios del Corán, verdadero cabestro intelectual inventado por los alfaquíes para frenar la libre iniciativa y obligar a los estudiosos a seguir por viejos caminos trillados. El remedio estaba en abrir de par en par las puertas del *iğtihād* y atenerse al principio de la *maṣlaḥa*, necesidad-conveniencia-utildad de la comunidad, principio tan imperativo, que habría que darle la ventaja aunque se hallara en contradicción con el texto de la tradición y aun del Corán. Callen, pues, quienes pretenden que el dere-

cho islámico vale sólo para determinados tiempos y lugares, y no se acomoda a las necesidades de los pueblos adelantados. Tales afirmaciones nacen de la crasa ignorancia de los preceptos del islam, y hallan pábulo en la testaruda tenacidad con que no pocos ulemas se empeñan en prescribir a la letra la observancia de leyes que no tienen ningún fundamento en la religión.

La *salafiyya* no teme declarar temporales y anticuadas ciertas disposiciones del Corán y de la tradición, buenas para las circunstancias y usos del siglo VII/I, pero no como norma inmutable para todos los tiempos; y, frente a la autoridad de los cuatro *imām* y de sus escuelas de derecho, reivindica absoluta libertad de criterio. Hay que renovar los podridos puntales del *taqlīd* con un nuevo *iǧtihād* y un nuevo *iǧmā'*; hay que destronar el *fiqh* y suprimir las cuatro escuelas de derecho; hay que volver al Corán y a una tradición críticamente expurgada de adiciones posteriores y de desviaciones heterodoxas.

Conforme a estos principios, se declara que las reglas sobre la poligamia, el repudio, la esclavitud, y algunas más, no pertenecen a lo esencial del islam y se hallan sujetas a modificaciones eventuales. Se recomienda separar de la *šarī'a* la legislación relativa a transacciones civiles, sociales y comerciales. Así se acabaría con absurdos inconvenientes, como el caso de un profesor de música cuyo testimonio fue rechazado por un tribunal del Cairo, como nulo e ilegal, dada la ocupación prohibida del testigo. Por otra parte, la ley fundamental de los Estados islámicos debería prohibir a los organismos legislativos toda intervención en cosas tocantes a la religión.

En el terreno político, la *salafiyya* declara la unidad de la *umma*, comunidad musulmana, y desea el retorno a esa unidad dentro de un sistema democrático igualitario, sin despotismos ni racismos, ni más superioridad que la que confiere la fe y la sinceridad de la vida religiosa. Rašīd Riḍà, director de *al-Manār*, publicó con ocasión de la abolición del "califato" en Turquía, en 1924/1342, a poco de haberse proclamado la República Turca, una serie de artículos, reunidos luego en forma de libro: *al-Ḫilāfa aw al-imāma al-'uẓmà*, "El califato o el imamato supremo", dividido en dos partes: en la primera expone el califato según la teoría clásica; en la segunda propone las bases de un califato apto para los tiempos modernos. A la *salafiyya* incumbe la misión de propagar

esta idea, luchando a la vez contra los que se declaran partidarios de la europeización y contra los del *taqlīd*, gente fosilizada: *ahl al-ğumūd*. Un califato bien entendido es la mejor forma imaginable de gobierno, y para obtenerlo es menester la colaboración de todos, sin distinción de razas. El califa sería el jefe supremo de la comunidad, celador de los intereses materiales y espirituales del islam. Sin embargo, su *iğtihād* hubiera planteado un problema, pues cada musulmán tiene, según la *salafiyya*, derecho a su propio *iğtihād*, y en este derecho se fundaba la *salafiyya* para asestar sus golpes contra la famosa institución del "jeque del islam", cargo que no corresponde a ninguna necesidad de la ley y no servía más que para dar color de derecho a las arbitrarias decisiones de los sultanes otomanos.

Dado el plan de unificación del islam, no podían los de la *salafiyya* ver con aprobación la creciente marea de nacionalismos particulares que pronto ahogó los proyectos de reconstitución del califato; pero, por otra parte, late en la *salafiyya* el sentimiento de la superioridad de la raza árabe, en la que nace el islam, base de un gran imperio, celadora de la religión. Esta idea sale a la superficie en muchos escritos salafíes, y se manifiesta, por ejemplo, en los esfuerzos para propagar el estudio del árabe, lengua religiosa del islam.

En cuanto a reformas sociales, una de las ideas más llevadas y traídas entre los salafíes es la de la condición de la mujer. En nada, dicen, muestra tanto el islam su aptitud para la vida moderna como en el elevado lugar reservado para la mujer. En todo lo esencial es igual al varón. Si el Corán permitió la poligamia, fue con tales limitaciones, que bien se echa de ver que Mahoma deseaba la monogamia, y puede confirmarse esto con argumentos sacados del mismo Corán. Pero como no se ha atendido al espíritu del Corán, se ha caído en los males de la poligamia, repudio y otras calamidades sociales con detrimento de la posición de la mujer. Es menester, pues, para remedio de estos males, elevar el nivel de la educación femenina, haciéndola igual a la de los muchachos y abriendo a la mujer la puerta de los estudios universitarios, el ejercicio de las profesiones y modificando, si necesario fuera, algunas de las provisiones de la *šarī'a* respecto al sexo débil.

Uno de los discípulos de Muḥammad 'Abduh que con más ardor trabajó en este sentido fue Qāsim Amīn, el cual publicaba en 1900/1318 su *Taḥrīr al-mar'a*, "Emancipación de la mujer". A la tempestad de críticas con que fue acogida su obra respondió dos años más tarde con *al-Mar'a al-ǧadīda*, "La mujer moderna", en que combatía a sus adversarios y reafirmaba su posición. Qāsim Amīn había estudiado en Francia, y su cargo de magistrado de un tribunal islámico de apelación le ponía en condiciones de conocer bien las miserias de la vida familiar de la mujer. Mayy Ziadé, la conocida escritora, dijo, refiriéndose a las campañas feministas de Qāsim Amīn, que causaron en el mundo islámico el efecto de un terremoto. Poco a poco, a pesar de tenaz oposición, el movimiento feminista fue ganando adhesiones. A reforzarlo vino, entre otras, una pluma femenina, la de Malak Ḥifnī Nāṣif, nacida en 1886/1304, la cual, en 1903/1321, había sido una de las primeras diplomadas de las escuelas del gobierno. Esta, bajo el seudónimo de *Bāḥiṯat al-bādiya*, "la estudiosa del desierto", fue publicando una serie de artículos sobre poligamia, repudio, matrimonio, educación y temas parecidos, que resumió luego en diez puntos, presentados a la Asamblea Legislativa en 1911/1330, como reivindicaciones feministas en las que se incluía el derecho de ir a la mezquita al igual que los hombres. El movimiento fue tomando empuje y extensión. En 1928/1347 pasaban de 36.000 las alumnas de escuelas dependientes del ministerio de Instrucción Pública. De 1932/1351 data la Unión Feminista egipcia; algunos fautores del movimiento iban tan adelante en sus aspiraciones, que el mismo director de *al-Manār* tuvo que ponerles freno declarando que no era lícito transgredir las leyes de Allāh.

En materia de propaganda y de apologética es principio fundamental de la *salafiyya* que todo muslim ha de considerarse responsable del fomento y propagación del Islam. Esto presupone escuelas numerosas y reorganizadas para la educación del pueblo, y establecimiento de centros especiales para propagandistas profesionales. Con este objeto y para contrarrestar la propaganda de misioneros cristianos se fundó en Rawḍa, junto a El Cairo, en 1912/1331, la *Ǧam'iyyat al-da'wa wa-'l-iršād*, "Asociación de propaganda y dirección (espiritual)", para jóvenes de veinte a veinticinco años con instrucción previa suficien-

te, a los cuales se daba gratuitamente enseñanza y pensión. Al cabo de tres años podían obtener el diploma de *muršid*, guía, que les capacitaba para enseñar la religión en tierras del islam. Para obtener el certificado de *dā'ī*, propagandista, en tierras de fuera del islam, eran menester otros tres años de estudio. Se requería de los alumnos la promesa de ir a trabajar luego a cualquier parte que se les enviara.

La apologética parte del principio de que el islam es la definitiva manifestación de la religión de Allāh. El cristianismo había venido durante una estadio más temprano de la evolución de la humanidad; sus máximas de ascetismo y de renuncia al mundo, contrarias a la naturaleza humana, fueron luego descartadas o modificadas por los cristianos. Pero el islam tiene en cuenta la razón y la naturaleza humana. Judaísmo, cristianismo e islam son las tres ramas de un mismo árbol monoteísta, pero el islam combina cuanto de bueno se halla en las dos anteriores, y así su función es unir toda la humanidad en el vínculo de una sola religión.

Uno de los apologetas más agresivos y acres contra el cristianismo fue el médico Tawfīq Ṣidqī (m. 1920/1339) a los veintinueve años. Como otros colegas suyos, empleaba en sus ataques métodos y argumentos tomados de conocidos racionalistas europeos. Una serie de artículos suyos publicados en *al-Manār* apareció luego en forma de libro con el título *al-Dīn fī naẓar al-'aql al-ṣaḥīḥ*, apología del islam, titulada "La religión desde el punto de vista de la sana razón". Uno de sus argumentos es el de la coincidencia de los datos del Corán con los descubrimientos posteriores de la ciencia moderna, por ejemplo, en el campo de la astronomía. En este mismo sentido escribió otro apologeta, Muḥammad Farīd Beg Waǧdī, el libro *al-Madaniyya wa-'l-islām*, "La civilización y el islam" (1904/1322), que ha tenido varias ediciones, en el que se propone demostrar que los sucesivos adelantos científicos van manifestando lo preanunciado en el Corán, libro con el cual la humanidad ha alcanzado el grado de saber y de progreso moral.

Muṣṭafà al-Marāgī

Figura de mucho relieve en el cuadro de Egipto contemporáneo ha sido la de Muḥammad Muṣṭafà al-Marāgī,

presidente que fue del tribunal supremo de la *šarī'a* y miembro de la comisión de reforma de al-Azhar, la milenaria universidad islámica de El Cairo, a cuyo frente, como jeque mayor, estuvo en dos períodos: uno de dos años, hasta 1929/1348, y otro desde 1935/1354 hasta su muerte, en 1945/1365. Desde tan alto cargo dio impulso a varias reformas en sentido de la *salafiyya,* frenando al mismo tiempo iniciativas que estimaba excesivas y dañosas al islam. En un discurso dirigido a sus estudiantes en 1935/1354 les decía que era menester adaptar la enseñanza a los nuevos tiempos, y sin tener que convertir al-Azhar en una escuela de ingeniería o de medicina, había que tomar de las ciencias modernas cuanto ayudara al mejor conocimiento y defensa de la religión. Por otra parte era menester huir de peligrosas innovaciones, *bid'a,* evitando a la vez criterios demasiado estrechos en lo referente a la libertad de pensamiento y a la crítica de opiniones ajenas.

Contra las opiniones de muchos se opuso abiertamente a la "incubación", practicada en las tumbas de los santones, es decir, dormir junto a ellas con fines de obtener algún favor, y contra la práctica de efectuar en ellas giros rituales, o de traer a ellas ofrendas. Declaraba, sin embargo, que no se oponía a la simple visita, y que se abstenía de hablar de la intercesión de los personajes difuntos, por ser ello materia en que no andaban acordes los doctores. Intentó también, aunque con poco fruto, intervenir en la actividad exterior de las *ṭarīqa* establecidas en Egipto. Era contrario a las tendencias nacionalistas y procuraba la unión panislámica. En 1938/1357, en su calidad de jeque de al-Azhar, envió invitaciones a personalidades del mundo islámico proponiendo la constitución de un consejo interislámico, *maǧlis islāmī 'āmm,* cuyo cometido hubiera sido coordinar los ideales y los esfuerzos de todos los musulmanes.

La orientación de "al-Manar"

Ya desde sus principios manifestó *al-Manār* su disgusto por el modo como en Europa se hablaba del fanatismo musulmán. Al contrario, el islam siempre ha aplicado principios democráticos, igualitarios, liberales, a los pueblos sometidos. Tampoco había que hacer del panislamismo espantajo político, porque ese movimiento

nace de un sentido profundamente ortodoxo de solidaridad y de internacionalismo islámico. Pasando a la ofensiva, se acusaba a los europeos de islamofobia, de arabofobia, de hipócrita recurso a vacíos lemas de idealismo humanitario, de que tan pródigos son cuando necesitan ayuda de los musulmanes. Frecuentes son las protestas de la prensa musulmana contra las manifestaciones públicas del culto católico, como, por ejemplo, la del Congreso eucarístico de Cartago, y contra la propaganda proselitista hecha a son de bombo y platillo de los misioneros protestantes. Se les ataca como "bandidos espirituales", en colusión con los gobiernos occidentales, que se sirven de ellos para sus planes imperialistas.

La posición de la *salafiyya*, que tan audaz había parecido a principios de siglo, hubo de parecer luego conservadora en comparación con las ideas difundidas por representantes de una nueva generación, cuyas figuras más destacadas son 'Alī 'Abd al-Rāziq y Ṭāhā Ḥusayn, autores de dos libros famosos, no grandes por su volumen, pero sí importantes por lo que su contenido significaba para el mundo del islam y por las encendidas controversias a que dieron lugar.

'Alī 'Abd al-Rāziq había hecho sus estudios en al-Azhar; pasó luego a la Universidad egipcia, y había empezado en Oxford a estudiar economía política cuando el principio de la primera guerra mundial le obligó a volver a Egipto. En 1925/1344 publicó su obra *al-Islām wa-uṣūl al-ḥukm*, "El islam y las bases de la autoridad", estudio sobre el califato y el origen del principio de autoridad en el islam. Esta obra, que tuvo varias ediciones, concitó contra el autor airados ataques. Empieza 'Abd al-Rāziq diciendo que el califato es, en teoría, la vicegerencia de Mahoma dentro de las dos esferas de la vida religiosa y civil, con absoluta autoridad, salva la invariable ley de la *šarī'a*, pero que, cuando se examinan las pruebas en que se basa la institución califal, se las halla insuficientes: primero, porque nada se saca en claro del Corán ni de la *sunna* sobre el origen del califato, que tampoco puede probarse históricamente por *iğmā'*. Lo único que se prueba es que ha de haber alguna forma de gobierno, no precisamente el califato tal cual lo definen los doctores musulmanes. Ni es voluntad de Allāh que la fuerza o la debilidad del islam se halle vinculada a una forma de gobierno y no a otra; más aún: el califato ha

sido siempre funesto para el islam. Segundo, porque este concepto de vicegerencia de Mahoma parte de una errónea apreciación de los hechos. No es fácil poner en claro el modo como gobernaba Mahoma, pero hay que convenir en que no quiso fundar un Estado, ni era esto parte de su misión profética. La autoridad de Mahoma era universal y absoluta, pero era autoridad profética, no autoridad sultanal; sus órdenes no eran de razón de Estado, sino de gobierno religioso. Así, en el islam hay fundamental separación entre religión y Estado. Tercero, siendo la autoridad de Mahoma puramente profética, no hay lugar a pensar en "sucesión". Con él terminó su misión. Como no había ejercido autoridad civil, no podía transmitirla, y de hecho no la transmitió. A su muerte, los musulmanes no quisieron volver al antiguo orden de cosas y establecieron una forma de gobierno, pero este gobierno era puramente político. El nombre de califa, que por razones de tiempo y lugar se dio al soberano, y tomaron luego sus sucesores, fue poco a poco adquiriendo un matiz religioso, fomentado, naturalmente, por los mismos califas. Cuarto, del carácter de la misión de Mahoma se desprende que la ley por él promulgada trata sólo de cosas de religión, entre el hombre y Allāh. El Corán es sólo un código de religión y moral para el servicio de Allāh y el bien de la humanidad. Las leyes civiles quedan al arbitrio de los hombres. Nada en el islam impide a los musulmanes acabar con un orden de cosas que a tan bajo nivel les ha traído; libre está la vía para el establecimiento de nuevas formas de gobierno y la promulgación de leyes adaptadas a las necesidades actuales.

Esta obra concitó contra 'Abd al-Rāziq airados ataques. Muchos fueron los artículos y libros que se escribieron para refutarla, aunque no le faltaron tampoco convencidos partidarios. Como el autor era ulema de al-Azhar, el Consejo supremo de ulemas, al cual concede la ley jurisdicción disciplinar sobre todos los ulemas de Egipto, tuvo que intervenir de oficio. Este Consejo consta de treinta miembros, bajo la presidencia del jeque de al-Azhar: de ellos once son ḥanafíes, nueve šāfi'íes, nueve mālikíes y uno ḥanbalí. La sentencia, unánime, que condenaba a 'Alī 'Abd al-Rāziq, como enemigo de la religión, a ser expulsado de la clase de los ulemas, acarreaba como consecuencia inevitable su destitución del cargo

de cadí de Manṣūra y la inhabilidad para disfrutar en adelante de oficios o beneficios religiosos o civiles.

Todavía no se habían serenado los ánimos cuando otra publicación, esta vez de Ṭāhā Ḥusayn, desencadenó una nueva tormenta. Ṭāhā Ḥusayn, nacido en el Alto Egipto, 1889/1307, ciego desde su infancia, estudió sucesivamente en al-Azhar, en la Universidad egipcia, entonces de reciente fundación, donde oyó lecciones de profesores europeos, I. Guidi, Nallino, Santillana, Littmann, y pasó luego a la Universidad de Montpellier y a la Sorbona de París. Vuelto a su patria, entró como profesor en la facultad de letras de la Universidad egipcia. En 1926/1345 publicó su libro *Fī 'l-ši'r al-ǧāhilī*, "Sobre la poesía preislámica", el cual provocó inmediatamente vivas polémicas y violentos ataques en la prensa. La tesis era que la mayor parte de lo que se llama poesía preislámica es fabricación de tiempos posteriores al islam, con motivos análogos a los que provocaron la proliferación de tradiciones espurias, es decir, para favorecer designios políticos, ambiciones personales y tesis religiosas. Se trataba, en frases del autor, de poesía cortada a medida. Como de esa poesía preislámica se ha sacado abundante material para la exégesis coránica, era inevitable un conflicto con los celadores de la religión. A colmar la medida venían otras declaraciones esparcidas por el libro, como que de la mera presencia de los nombres de Abrahán y de Ismael en el Corán no puede apodícticamente deducirse la existencia histórica de tales personajes; se tenía por apócrifas las leyendas que atribuyen a Abrahán e Ismael la fundación de la Ka'ba; la que atribuye a Mahoma las siete lecciones del Corán; la de que el islam hubiera sido primariamente la religión de Abrahán o hubiera existido en Arabia antes de Mahoma. Dejando aparte el pleito religioso, y sin entrar en el campo literario, es de notar que este libro tiene importancia especial por el método crítico, nuevo en el islam, con que se plantean las cuestiones, y por su crítica contra el modo hasta hoy usado en la enseñanza de la literatura, de tomar por bueno y averiguado cuanto se halla escrito.

La violenta campaña de hostilidad contra Ṭāhā Ḥusayn tuvo por primer efecto la retirada de la obra: la Universidad egipcia adquirió toda la edición y la encerró en depósito. Para apaciguar los ánimos, el autor de-

claró públicamente su convencida fe de musulmán. Esto no bastó a sus adversarios, los cuales provocaron un debate parlamentario que estuvo a punto de dar en tierra con el gobierno. Además se persiguió a Ṭāhā ante el procurador del Estado, pero éste declaró que no había lugar a proceder, y por entonces no se aceptó la dimisión presentada por Ṭāhā Ḥusayn. En 1930/1349 hubo nuevos ataques contra Ṭāhā en el parlamento, y aunque sus amigos hicieron notar que la segunda edición del libro había sido expurgada de las frases ofensivas al islam, dos años más tarde se le dejó cesante de empleo gubernativo como consecuencia de nuevos ataques parlamentarios contra su "irreligión e inmoralidad". Probablemente no errará quien crea que en todo esto andaba mezclada la política. A fines del 1934/1353, Ṭāhā reanudaba sus clases en la Universidad, con manifestaciones de entusiasmo de los estudiantes. Más tarde, a principios de 1950/1370, la prensa periódica anunciaba la inclusión de Ṭāhā como ministro de Instrucción Pública en el gabinete de Naḥḥās bajá. La larga y fecunda vida de Ṭāhā, íntegro mantenedor de sus posiciones, se extingue en 1973/1393.

Los ecos de estas controversias llegaron a todos los países del islam, y las ideas lanzadas producirán sin duda sus frutos, pero hoy por hoy, dejando la gran masa amorfa, ineducada para poder seguir inteligentemente tales debates, puede estimarse que buena parte del islam sunní simpatiza con los principios propuestos por Muḥammad 'Abduh y defendidos por la *salafiyya*.

La propaganda en otros países

Paralelamente a Egipto, y de modo condicionado por las circunstancias de cada país, las capas del islam que han llegado a cierto grado de cultura se hallan en confuso estado de efervescencia, solicitadas en opuestas direcciones por fermentos de nuevas ideas y por afirmaciones de antiguos principios. En tan revueltas corrientes los elementos activos suelen ser, en India y en Indonesia, además de los reformistas sunníes, representantes de tendencias más o menos heterodoxas, ganosos de atraer a su causa, que presentan como puro y genuino islam, la masa, todavía amorfa y dúctil como la cera,

de muchos millones de musulmanes, a la que, por otra parte, su misma falta de instrucción hace de difícil acceso y conquista.

Numerosos son en nuestros tiempos los libros y folletos publicados en los países musulmanes y destinados a propaganda y exaltación del islam, al que se presenta, no sólo como apto para todas las exigencias de la vida moderna, sino como fuente de todo progreso. Baste recordar, entre muchos, dos escritos de este género, uno de India, otro de Indonesia. El primero es el libro de Jairazbhoy *(Muhammad, A Mercy to All Nations)*, de 1937/1356, con prólogo del Aga Khan. Casi 400 páginas dedicadas al elogio de Mahoma y del islam, pues a Mahoma y al islam debe el mundo todos los adelantos de la cultura, el liberalismo, la democracia, el parlamentarismo, el internacionalismo. Europa, en fin de cuentas, no es más que la discípula del islam. Mahoma no recurría a las armas más que en caso de legítima defensa; la monogamia es la regla en el islam. "Everything that is in the world as the result of intellectual progress owes not only its inception, but also its present form to the efforts of this one man" (Mahoma).

Wiranatakusuma, presidente del *negara* Pasundan, uno de los efímeros Estados de la reciente y ya liquidada Federación Indonesia, publicaba en 1948/1368 un opúsculo titulado *Islamietische Democratie in Theorie en Practijk*, para defender la tesis de que sólo el islam puede crear un mundo nuevo, espiritualizado, democratizado. Al desenfrenado individualismo de los países occidentales hay que oponer la democracia islámica, que otorga a todos iguales derechos sociales y civiles, sin distinción de nacionalidad o de profesión religiosa. La ley adquiere fuerza de obligar cuando el pueblo conjuntamente así lo declara; el califa es electivo y el servidor del pueblo; todos los hombres son iguales. El islam no es la religión de un pueblo determinado, sino la religión de un principio igualitario; todos los profetas forman una comunidad, y como es obligación de los muslimes amar y venerar a todos los profetas del mundo, nace de ello la fraternidad humana universal. Hay una tradición de Mahoma en la que se dice: los que no son musulmanes tienen los mismos derechos que nosotros: somos pues, iguales. El islam no es algo extramundano, es la religión de la vida práctica; por ello no hay en el islam ningún espíritu de

superioridades étnicas ni de odio de razas. El islam asegura la justicia y respeta en el hombre los elementos morales y espirituales. El islam es contrario a toda agresión y violencia. Su programa es el Corán, que es programa de acción y pide ejercicio espiritual con que se disciplina y se ennoblece el espíritu humano. Como el islam no admite sacerdocio ni monarquía hereditaria, hace al hombre todo entero libre en sus determinaciones, tanto en lo material como en lo espiritual.

Representante en Indonesia de las tendencias egipcias de la *salafiyya* es la agrupación *Muhammadiyya*, formada en 1912/1331, la más importante de las agrupaciones reformistas, que ha tomado grande vuelo desde la decadencia de la Sarekat en 1922/1341. Tiene sólidos centros en Djokja y en Menangkabau, y cuenta con centenares de miles de adeptos, por lo común de la clase media. Así ha podido decir un indonesio, citado por Bousquet: "chez nous l'aristocratie est hindouiste ou théosophe, le peuple est animiste, les classes moyennes, seules, depuis que la *Muhammadiyya* existe, commencent à devenir musulmanes". La *Muhammadiyya* combate las innumerables infiltraciones paganas en el islam indonesio. Como novedades, patrocina la *ḫuṭba*, la alocución del viernes en la mezquita, en lengua vulgar y el culto al aire libre. Copia los métodos de los misioneros cristianos: prensa, beneficencia, enseñanza, y tiene asociaciones femeninas llamadas *'Ā'išiyya*, que erigen mezquitas reservadas a solas mujeres y propagan el uso de una especie de mantilla con la que sus miembros se distinguen de las no reformistas, que no suelen cubrirse la cabeza. Frente a este movimiento reformista, los elementos conservadores han formado sociedades de defensa, como la *Nahḍat al-'ulamā'*.

El comunismo

El problema de las relaciones entre el islam y el comunismo marxista data, como es natural, de tiempos recientes. De cuanto se ha ido exponiendo sobre la estructura del islam se desprende sin dificultad la oposición que existe entre la doctrina del islam y los asertos básicos del comunismo. Se trata del choque de dos ideologías irreconciliables, ambas de aspiraciones imperialis-

tas, declaradamente encaminadas a la dominación efectiva, material y espiritual, de todo el mundo.

Para corroborar el aserto, y sin salir del terreno doctrinal, basten dos testimonios de gran autoridad. Es el primero la razonada opinión de Ğamāl al-Dīn al-Afgānī, el cual escribió un tratado contra los materialistas. Es el segundo una *fatwà* emitida por los ulemas de al-Azhar en respuesta a una consulta del gobierno de Egipto.

Ğamāl al-Dīn al-Afgānī escribía su tratado contra los materialistas hacia 1878/1296, época en que las discusiones sobre el marxismo y sus consecuencias eran tópico corriente en la prensa europea, y tomó posición entre los que señalaban el comunismo como el término normal del movimiento materialista. A la autoridad de Ğamāl al-Dīn se añadía en este caso la de su amigo y co-fundador del movimiento de reforma del islam, Muḥammad 'Abduh, porque habiendo aquél escrito en persa, éste tradujo su obra al árabe con el título de *al-Radd 'alà al-dahriyyīn*, "Refutación de los materialistas", que tuvo varias ediciones.

Después de trazar a grandes rasgos la situación del materialismo en la historia de la humanidad, ataca el autor las doctrinas materialistas, señalando los males que acarrean e indicando los remedios. En un breve capítulo se ocupa Ğamāl al-Dīn de las tres tendencias del materialismo: socialistas, nihilistas y comunistas. Dice que cada uno de esos partidos trata de disimular su verdadero objetivo presentándose como enemigo de los otros dos, pero que en realidad los tres coinciden en sus medios, ya que se presentan como los defensores de los desvalidos y el apoyo de los débiles; y en sus fines, que no son en último término sino la supresión de todos los privilegios humanos. La religión y la realeza son los dos grandes obstáculos que esos partidos hallan en su camino: es menester, pues, destruirlos, para volverse en seguida contra los propietarios y contra todos los que viven en la abundancia, y estrangular y decapitar a los que no quieran conformarse con el nuevo orden de cosas. Estos partidos, dice el autor, no han hallado para su propaganda medio más eficaz que el de la enseñanza, sea creando ellos sus escuelas propias, so pretexto de divulgar las ciencias, sea introduciendo profesores de su cuerda en las escuelas ajenas. Así han ganado muchos secuaces en los países de Europa, pero sobre todo en Rusia. Tan

pronto como se sientan lo bastante fuertes para obrar abiertamente, causarán la extinción de la especie humana.

En 1948/1368, el ministerio egipcio del Interior deseó conocer la opinión de los ulemas de al-Azhar sobre la doctrina contenida en un libro titulado *al-Šuyū'iyya fī 'l-islām*, "El comunismo en el islam", en el cual se trata de los dichos de Abū Ḏarr al-Gifārī, compañero de Mahoma, y se saca de ellos que las doctrinas comunistas son propias del islam. La comisión de al-Azhar encargada de examinar la obra emitió una *fatwà* en que se hace notar que entre los principios propios del islam está el derecho a la propiedad privada: cada uno puede servirse de medios legales para allegar y poseer bienes en el modo que le sea posible. La opinión unánime de los compañeros de Mahoma y de los doctos es que los ricos no tienen más limitaciones en la posesión y disfrute de sus bienes que las impuestas por Allāh, como son la *zakāt*, limosna, el *ḫarāǧ*, tributo, los gastos obligatorios por razones de familia o necesidades eventuales urgentes, propias o ajenas, generales o sociales (en casos que se enumeran), según lo explicado en los comentarios del Corán y en los tratados de derecho. Además de tales obligaciones, hay la invitación a que cada musulmán, según le plazca y en la medida que pueda, sin extravagancia ni prodigalidad, haga sus limosnas voluntarias. Abū Ḏarr al-Gifārī opinaba que cada uno debe gastar en el *sabīl Allāh*, en la vía de Allāh, cuanto no le sea necesario, y que no es lícito acumular lo superfluo; pero esto fue opinión particular suya, desaprobada por los demás, y en ningún modo doctrina del islam. De otro modo, ¿a qué vendrían, por ejemplo, las disposiciones coránicas sobre la herencia? Por eso tenemos por averiguado, se concluye en la *fatwà*, que el contenido del libro: *al-Šuyū'iyya fī 'l-islām*, el comunismo en el islam, no está de acuerdo con la doctrina islámica y no debe dársele difusión.

RELIGIOSIDAD Y CREENCIAS POPULARES

No hay en el Corán indicios de que Mahoma haya querido atribuirse poderes sobrehumanos. Al contrario, el Corán declara que Mahoma no los tiene [65]: "Di: Yo no os digo que poseo los tesoros de Allāh, ni que conozco lo oculto, ni que soy un ángel; no sigo más que lo que se me ha revelado". Aparte de haber sido enviado para hacer triunfar la religión [66], no es más que un transmisor del mensaje de Allāh [67], salido de entre los mismos paganos [68], que ha vivido entre ellos "la vida de un hombre" antes de empezar a predicar [69]. Es un hombre mortal como los demás [70], sin potestad para hacer milagros [71], que no sabe más que los otros [72], que comete faltas [73]: "Frunció el ceño y volvió la espalda cuando se acercó el ciego. Y ¿quién te dice si quería purificarse y aceptar el recuerdo divino y le hubiera aprovechado? Pero al rico le acoges solícito sin atender a si es justo. Y a quien viene a ti celoso con temor [de Allāh] tú lo descuidas". Ha de pedir perdón por sus pecados [74], y si se desviara de lo que ha de predicar, se pondría en peligro; "si desobedezco a mi Señor, temo el castigo del tremendo día" [75].

Por otra parte, el Corán exige de los creyentes la obediencia [76] y el respeto a Mahoma [77] y le atribuye los títulos de "primero de los musulmanes" [78], de "enviado de Allāh" [79], en cuyo nombre gobierna y juzga y de "sello de los profetas" [80].

Todo induce a creer que los coetáneos y secuaces de Mahoma tampoco vieron en él más que uno salido de

65. *Cor.* 6/50.
66. *Cor.* 61/9; 48/28.
67. *Cor.* 42/17 (48).
68. *Cor.* 50/2.
69. *Cor.* 10/17 (16).
70. *Cor.* 3/138 (144); 18/110.
71. *Cor.* 17/92-95 (90-93).
72. *Cor.* 46/8 (9).
73. *Cor.* 80/1-10.
74. *Cor.* 40/57 (55); 4/106.
75. *Cor.* 10/16 (15).
76. *Cor.* 4/67 (64).
77. *Cor.* 33/36.
78. *Cor.* 39/14 (11-12).
79. *Cor.* 4/62 (59); 24/50 (51).
80. *Cor.* 33/40.

entre ellos y que, por consiguiente, le trataron como tal salvo diferencias de posición cuando fue robusteciéndose su autoridad política y religiosa. Más aún: hay relatos de ocasiones en que los más íntimos discutían y censuraban las decisiones y actos de Mahoma y no faltan tradiciones que ponen en boca de deudos y allegados suyos expresiones claras de que se tenía a Mahoma por hombre sujeto a miserias y debilidades.

Pero desde el momento en que la afortunada y enérgica intervención de Abū Bakr y de Omar en la asamblea de los reunidos en el pórtico de los *banū* Sā'ida, logró atajar, a la muerte de Mahoma, la inminente escisión y, resolviendo la crisis en el traspaso de los poderes públicos, hubo asegurado la viabilidad del recién nacido Estado islámico, los *quṣṣāṣ*, recitadores de encrucijada, empezaron a entretejer en las gestas de la vida de Mahoma los primeros hilos de leyenda, y a salirse del estrecho sendero de la realidad para satisfacer a sus oyentes, sin que éstos se llamaran a engaño, pues conocían aún perfectamente los hechos. La evolución de la leyenda no fue obra de un día ni de una generación. Cuando hacia el siglo IX/III ha tomado ya formas estables, es inmenso el caudal a ella aportado por los hadiceros. No quiere esto decir que cuanto entraba en la tradición se tuviera, desde luego, por creíble y averiguado, pero la leyenda, de continuo repetida y sin cesar aumentada, fue recubriendo la escueta narración de la historia y llenando sus vacíos, hasta que llegó el momento en que la aceptación popular, con una especie de *iğmā'*, le dio sello de legitimidad.

Empieza la narración con la de prodigios que antes de nacer Mahoma preanunciaban la inminencia de un suceso extraordinario. Una mujer vio en 'Abd Allāh, padre de Mahoma, una señal misteriosa en la frente; durante nueve meses se oyó una voz en el cielo y en la tierra que proclamaba la proximidad del día en que iba a nacer Abū 'l-Qāsim, o sea Mahoma, el bendito, el afortunado. La madre, Āmina, tres meses antes del nacimiento, mientras se hallaba entre sueño y vigilia, vio un desconocido que le dijo: "tienes en tu seno lo mejor del mundo, el soberano de tu pueblo. Cuando nazca, has de decir: lo pongo bajo la protección del Unico y le doy por nombre Mahoma".

La noche del nacimiento hablaron todos los animales de la tribu de Qurayš diciendo: "Ha nacido Mahoma, el señor de la Ka'ba, el *imām* del mundo, luz de sus habitantes". Los judíos de Medina se enteraron del caso por una estrella que apareció en el cielo; los magos de Persia porque se les extinguió el fuego sacro en el templo donde había ardido por mil años. El gran monarca Anūširwān vio en aquella coyuntura cómo se derrumbaba su sala de audiencia y se venían abajo los catorce pináculos de su palacio. Habiendo llamado a sus sabios, éstos declararon que no podían interpretar tales hechos porque habían perdido todo su saber. Al día siguiente muchos soberanos hallaron derribados sus tronos. Las aguas del Tigris se salieron de madre rompiendo los diques, y los animales salvajes de Oriente hicieron amistad con los de Occidente y con los que habitan los mares.

'Abd Allāh, el padre de Mahoma, había muerto unos meses antes del nacimiento de éste, y Āmina, su madre, fue asistida en el parto por seres celestiales. Los ángeles tomaron al niño, que había nacido circuncidado y había ya tomado un puñado de tierra como señal de su futuro dominio, lo llevaron por todo el mundo, como en toma de posesión, mientras otros anunciaban su natalicio, y las huríes del paraíso salían de sus palacios y derramaban perfumes. En el punto del nacimiento vio Āmina esparcirse una gran luz que llenó la tierra, y fue tanta la claridad, que pudo ver fácilmente los castillos de Boṣrà en tierra de Siria.

Apenas el abuelo, 'Abd al-Muṭṭalib, que tenía a su cargo la limpieza de la Ka'ba, se enteró de la grata nueva, acudió, y al ver la serena faz del recién nacido, hermosa como la luna, sin poderse contener, tomó al niño en brazos y se fue derecho a hacer un *ṭawāf*, giro ritual en torno a la Ka'ba. A los siete días se celebró con gran pompa el festejo natalicio. Un grupo de nodrizas de los beduinos *banū* Sa'd había llegado a la Meca, y todas habían hallado niños de pecho, excepto una, Ḥalīma, la cual, para no volverse sin nada, aceptó, aun sin esperanza de retribución, encargarse del pequeño Mahoma. Ya mientras se volvía llevando en brazos "la alegría del mundo", su vieja burra empezó a trotar con bríos juveniles y descendieron sobre la casa bendiciones de prosperidad. Los malos *ǧinn*, genios, durante la infancia de Mahoma, se preocuparon de los signos extraordinarios que en él des-

cubrían y se pusieron a observarle con peligrosa atención. Una vez se hallaba Ḥalīma con el niño en la feria de 'Ukāẓ, lugar no lejano de la Meca, cuando un *'arrāf*, vidente, se puso a gritar y a decir que mataran aquel niño, pero Ḥalīma logró escabullirse con él. No hallando la gente al niño, interrogaron al *'arrāf*, y éste les dijo: "Este niño ha de matar a los de vuestra religión y ha de acabar con vuestros dioses".

Una vez, estando Mahoma con su hermano de leche haciendo de pastor, se presentaron dos hombres vestidos de blanco con una jofaina llena de nieve, abrieron el pecho de Mahoma, le sacaron el corazón, exprimieron de él una gota negruzca y después de haber lavado el corazón con la nieve, lo llenaron de una sustancia luminosa de fe y de sabiduría. Uno de los dos dijo: "Pésale contra diez de su pueblo". Y Mahoma pesaba más. Lo mismo sucedió pesándole contra ciento y contra mil. Entonces dijo el otro: "Aunque le pesaras contra todo el pueblo, pesaría más".

A los cinco años quedó Mahoma huérfano también de madre, y se encargó de él su abuelo 'Abd al-Muṭṭalib. Cuatro años después, por muerte de éste, Abū Ṭālib, tío de Mahoma, lo recogió y lo llevaba consigo en sus viajes mercantiles a Siria. Con esta ocasión la leyenda refiere el encuentro de Mahoma con anacoretas y rabinos que descubren en él señales de profecía. La más divulgada de estas leyendas es la de su encuentro con el monje Baḥīra. Hay de ella varias versiones: Un día, desde su eremitorio, el anacoreta Baḥīra observó que una nubecilla no cesaba de cubrir con su sombra una caravana en marcha, desplazándose con ella. Cuando la caravana se detuvo a la sombra de unos árboles, la nube se desvaneció y los árboles se inclinaron para dar mejor su sombra. Baḥīra comprendió que en la caravana iba por fin a encontrar al profeta que él esperaba, preanunciado en los libros sacros. Para cerciorarse, preparó una comida e invitó a todos los de la caravana. Durante la refección Baḥīra los examinaba atentamente a todos, pero no lograba descubrir las señales que buscaba. Entonces preguntó si estaban allí todos los de la caravana. Uno sólo había quedado en el campamento: el joven Mahoma. Baḥīra le hizo venir, le interrogó y descubrió en él, colocado en su espalda, bajo la nuca, el "sello de la profecía". Entonces Baḥīra tomó aparte a Abū Ṭālib y le recomendó

que guardara bien a Mahoma, especialmente de los judíos, porque si éstos llegaran a enterarse de lo que él acababa de descubrir, lo matarían.

Poco después, a los quince años, Mahoma se comporta como un héroe en una guerra intertribal contra los *banū* Hawāzin. Luego entra al servicio de Ḫadīǧa, rica viuda de la Meca, la cual no tarda en confiarle la dirección de sus intereses. Mahoma vuelve otra vez a Siria, y sus viajes están llenos de presagios favorables para el futuro profeta; uno de ellos es la nube que durante el día se mantiene sobre él y le protege del ardor del sol. Según algunas variantes, no es nube, sino las alas de sus dos ángeles custodios. La nobleza y derechura de Mahoma producen en Ḫadīǧa buena impresión y no duda en proponerle el matrimonio, que Mahoma acepta. Tiene entonces veinticinco años, y Ḫadīǧa frisa en los cuarenta.

Diez años más tarde y con ocasión de una de las reconstrucciones de la Ka'ba, que había quedado en estado ruinoso debido a una inundación o a un incendio, surge una cuestión espinosa cuando se trata de ver quién tendrá el honor de volver a colocar en sitio la Piedra Negra. Se conviene en que se elegirá como árbitro al primero que llegue. El primero que llega es Mahoma. Este coloca la Piedra sobre su manto y ruega a los primates de los varios partidos en conflicto que lo levanten asiendo los bordes del mismo. Así levantada la Piedra, Mahoma la coloca en su lugar.

Hacia los cuarenta años de su edad empieza para Mahoma el período de su crisis religiosa, sobre la cual son sin cuento las referencias. Mahoma se retiraba cada vez más a la soledad del desierto, donde oía voces que le llamaban, y se sentía preso de una ansiedad inexplicable. Por fin, una noche, la vigésima quinta, o la vigésima séptima, o la vigésimanona del mes de ramadán, ocurrió el suceso inolvidable, la descensión de los primeros versículos del Corán, en una caverna del monte Ḥirā. Allí vio Mahoma a Gabriel, vestido de seda verde, con una larga banda también de seda en la mano, en la cual había caracteres escritos, y le ordenó que leyera. Mahoma respondió: "yo no soy de los que leen", y entonces el ángel le oprimió fuertemente. Esta escena se repitió todavía dos veces, y cada vez Mahoma adquiría sin trabajo un saber inmenso. Acabada la visión, Mahoma, turbadísimo, se precipitó en busca de Ḫadīǧa y le contó lo

que le había pasado. Esta le tranquilizó y fue a consultar a su primo Waraqa b. Nawfal, que era cristiano, conocía las Escrituras y vivía en la esperanza de un profeta enviado a los árabes. Este confirmó las esperanzas de Ḫadīǧa y dijo a Mahoma que Jesús había predicho su misión, le advirtió de las dificultades que se le opondrían y le anunció su triunfo final.

Durante el período de predicación de la Meca tiene lugar el famoso viaje nocturno, *isrā'*, de la Meca a Jerusalén, al cual refieren los comentadores la primera aleya de la azora 17. Se cuenta que Mahoma realizó este viaje montado en al-Burāq, cabalgadura ya usada por otros profetas, diversamente descrita en las tradiciones, a la que se presenta con rostro humano, crines de caballo, patas de camello, cuerpo y cola de vaca, pecho de rubí rojo y alas poderosas. Es tan veloz que, de un brinco, llega hasta donde alcanza la vista. Al llegar Mahoma a Jerusalén conversa con los profetas allí reunidos en honor suyo, y preside una oración de dos *rak'a*, postraciones. Luego en tres copas se le ofrece vino, agua y leche. Mahoma elige la leche, y Gabriel le felicita por ello, diciéndole que va bien guiado.

En seguida empieza el *mi'rāǧ*, palabra que de suyo significa "escala" y que luego ha venido a indicar también la subida de Mahoma al cielo. Alrededor de la idea central se ha ido acumulando gran número de episodios que reflejan el modo de pensar del pueblo sobre las cosas de ultratumba. Una gran parte de esas tradiciones se halla reunida en dos antiguas versiones, latina y francesa, de un mismo manuscrito arábigo, recientemente editadas en España y en Italia. Ese documento constituye la prueba que hubiera servido a Asín Palacios para demostrar el acierto de sus afirmaciones sobre las fuentes islámicas de la *Divina Comedia*.

Prescindiendo de repeticiones y de detalles secundarios o de interés puramente cosmográfico, la sustancia de las tradiciones contenidas en el citado manuscrito puede combinarse sumariamente así:

a) *Subida al cielo.* — Habiendo Mahoma llegado a Jerusalén y hecho su oración de dos *rak'a* con los profetas, va subiendo por el *mi'rāǧ*, escala hecha de los más preciosos materiales, en compañía de Gabriel. Mientras va subiendo Mahoma ve a su derecha muchos ángeles bellísimos, y a su izquierda otros de horrible aspecto.

Jefe de todos es el gigantesco ángel de la muerte, cuyo oficio es extraer las almas de los cuerpos. Este ángel, conformándose a los datos de su registro, diputa a los ángeles bellos para que con buenas palabras persuadan a las almas de los justos que van a morir a que salgan voluntariamente del cuerpo y se dejen llevar al cielo. Los ángeles horribles y espantosos son los encargados de sacar a viva fuerza las almas de los cuerpos de los malvados a las cuales se niega la entrada en el cielo.

Subiendo más arriba, ve Mahoma un ángel inmenso en forma de gallo, cuya estancia propia es el cielo inferior al cielo donde mora Allāh. Este ángel-gallo es tan grande que sus pies llegan hasta lo más hondo de la séptima tierra, y a los montes Qāf, mientras su cresta se alza hasta lo más alto del cielo. Allāh le comunica las horas de oración, y él, a sus tiempos, de noche y de día, bate sus alas inmensas que abarcan los cielos y las tierras desde oriente hasta occidente y canta: "no hay más dios que Allāh". Oyéndole, todos los gallos de la tierra baten también sus alas y cantan, y cuando se calla el ángel se callan todos también.

Llegados al primer cielo, y lo mismo les va ocurriendo en todos los demás, Gabriel ha de dar seguridades a los ángeles porteros y guardianes sobre la calidad de su acompañado, a fin de que les abran la puerta y les permitan la entrada.

b) *El cielo.* — Las figuras de los ángeles son diversas en los diferentes cielos. Hay ángeles con cara de hombre y cuerpo de toro, otros con cabezas de águila o de buitre; otros ángeles tienen 70.000 cabezas con 70.000 bocas en cada cabeza y otras tantas lenguas, todas alabando a Allāh. El primer cielo es de hierro, y luego, sucesivamente, los otros son de bronce, de plata, de oro, de perla, de esmeralda y de topacio. En cada uno de los cielos hay entre los ángeles antiguos profetas. En el primero se hallan Juan Bautista y Jesús, hijo de María. En los otros, por su orden, José, hijo de Jacob, Enoc y Elías, Aarón, Moisés y Abrahán; todos saludan a Mahoma. Hablando con éste, Moisés le previene que Allāh desea cargar demasiado de oraciones a los musulmanes y le aconseja que pida rebaja. En el sexto cielo ve Mahoma legiones y más legiones de ángeles armados, prestos a acudir donde Allāh les envíe. En el séptimo cielo Mahoma hace su oración con los ángeles. En el octavo

cielo los ángeles se mueven en grupos y en círculos alabando a Allāh sin cesar, y lo mismo hacen los ángeles de todos los otros cielos.

Mahoma y Gabriel llegan al "loto del término" (*sidrat al-muntahà* [81], que es un árbol hecho de una sola perla, lleno de frutos de toda clase de exquisitos sabores. Al pie del árbol brota el manantial del Kawṯar, el río del paraíso, del que toma su nombre la azora 108, creado por Allāh expresamente para Mahoma. Como a Gabriel no le es dado avanzar más allá de este límite, Mahoma tiene que ir solo adelante y atravesar un gran número de cortinas dispuestas en series de setenta. El espesor de cada cortina es de quinientos años de camino. Las primeras setenta son de terciopelo de colores preciosos, y luego, sucesivamente, de perlas, rubíes y esmeraldas, de agua, granizo, nieve, niebla, oscuridad, fuego y luz. Entre ellas hay círculos de ángeles que entonan sin cesar himnos a Allāh. Mahoma va pasando por todas esas cortinas hasta que sólo quedan dos entre él y Allāh. Entonces oye la voz de Allāh que le dice: "Llégate aquí, amigo", y se saludan. Allāh pregunta a Mahoma cómo va su pueblo. Este responde que son muy obedientes. Allāh le dice que ama a las gentes de Mahoma más que a otras algunas, y le manda que ayunen sesenta días al año y que hagan cincuenta oraciones cada día. Mahoma obtiene, en fin, que se rebaje este número hasta el de cinco oraciones diarias y un mes de ayuno al año. Allāh promete el paraíso al que observe estos preceptos. Añade que lo bueno que hagan los secuaces de Mahoma lo computará por diez, y lo malo sólo por uno, y que si se arrepienten de eso malo, lo perdonará y será borrado del todo. Luego da a Mahoma el Corán, y le pregunta qué piensa la gente acerca del cielo. Mahoma responde que no sabe. Entonces se alza la cortina de la gloria de Allāh, y Mahoma siente que pierde la vista de los ojos y le queda sólo la del corazón. Allāh le pone la mano sobre su cabeza y, al sentir Mahoma el frescor de su mano, descubre que sabe todas las ciencias y todo lo futuro.

Al retirarse Mahoma ve "el Trono" de Allāh, *al-'arš*, sustentado por cuatro ángeles, hecho todo de claridad, colocado sobre los cuatro elementos. Junto con "el Trono", creó Allāh "la Tabla", *al-lawḥ*, para escribir, he-

81. *Cor.* 53/14.

cha de una blanquísima perla, grande de mil años de camino. Allāh la mira cien veces al día, y cada vez que la mira construye y destruye, crea y aniquila, a unos eleva y a otros juzga y hace como le place. Junto con "la Tabla" creó también "la Pluma", *al-qalam*, el cálamo, larga de quinientos años de camino, la cual escribe letras de claridad, y Allāh le dijo: "¡Escribe!" Respondió "la Pluma": "¿Qué tengo que escribir?" Allāh repuso: "Escribe mi sabiduría, y la cuenta de mis criaturas desde el principio hasta el fin"; y "la Pluma" empezó a escribir sin cesar; del tajo de "la Pluma" fluye tinta de claridad, y "la Pluma" escribe en 70.000 lenguas.

Cuando Allāh creó el cielo y la tierra hizo de sus favores diez partes; nueve de ellas dio a los ángeles del cielo superior. De la parte restante hizo otras diez, y las nueve dio a los ángeles del cielo siguiente, y por este mismo orden fue llegando hasta los ángeles del primer cielo. De la parte restante hizo diez, que fue distribuyendo de la misma manera a varios órdenes de criaturas de este mundo. A los hombres sólo dio como favor la facultad de conocer todas las cosas.

Luego Allāh creó el mal, y de la estupidez hizo diez partes, nueve de las cuales destinó a las gentes de Gog y Magog; de la parte restante creó la envidia, y dividiéndola en diez partes, dio nueve a los habitantes de Arabia; con la décima parte hizo la lujuria, y nueve partes dio a los habitantes de India; de la décima parte sacó la falsía, y nueve partes de ésta dio a los judíos; con la décima parte hizo la arrogancia, y nueve partes de ella fueron para los cristianos; con la parte restante produjo la avaricia y dio nueve partes de ella a los persas; de la décima parte hizo la ignorancia, y nueve partes de ella tocaron a los de Etiopía; con la décima parte compuso la soberbia; nueve partes de ella destinó a los bárbaros, y la décima parte la distribuyó por todo el mundo.

Creó también Allāh las delicias, y de ellas distribuyó nueve partes a las mujeres y una a las demás criaturas; creó también los paraísos, y diviéndolos en diez partes reservó nueve para los secuaces de Mahoma, y otra para el resto de los mortales.

c) *Los paraísos.* — Mahoma, acompañado de Gabriel, visita los paraísos, llenos de árboles de suavísima sombra, de ríos y de arroyos, unos de agua, otros de miel, otros de leche, otros de vino. Sobre la puerta del

paraíso está inscrito: "Yo soy Allāh y no hay más dios fuera de mí, y todos los que digan no hay más dios que Allāh y Mahoma es su enviado, no entrarán en el infierno ni sufrirán pena alguna".

Los paraísos son siete, bellos sobre toda ponderación, con palacios, castillos, torres, murallas, todo de materiales preciosísimos. Hay salones con doncellas lindísimas hechas de claridad, siempre vírgenes, destinadas a los que obedecen a Allāh y creen en su Profeta. A cada uno de los elegidos tocarán 500 mujeres, 4.000 vírgenes, 8.000 sirvientas. Cuando se sabe que alguno de ellos está para llegar al paraíso, ya se ve a toda esta familia esperándole con más ansia y amor de lo que se usa en la tierra. Por todas partes hay hermosísimos jardines con mesas siempre llenas de exquisitos manjares, árboles que al instante dan cuanto se desea y fuentes fresquísimas. Hay en uno de los paraísos un árbol llamado Ṭūbà, de tronco tan grande que un jinete velocísimo no lo rodearía en menos de cien años; este árbol tiene el tronco hecho de un rubí, las ramas de esmeralda, las hojas de terciopelo, los frutos de perla. Uno sólo de estos frutos bastaría a cien hombres durante un año. Otro árbol hay a cuya sombra se sientan los beatos a escuchar cuentos de un ángel diputado para este oficio, y mientras están en ello se acerca una caravana de camellos guiada por ángeles que traen a los beatos dones preciosísimos de parte de Allāh y les dicen que Allāh les está esperando. Los elegidos montan entonces sobre los camellos; todo se allana ante su paso. Allāh les descubre su gran faz hermosísima, y ellos le saludan reverentes diciendo: "Tú eres la paz, y la paz de ti procede". Y Allāh les da la bienvenida. Ellos se reconocen indignos de servirle. Allāh responde que ha pasado el tiempo de las tribulaciones, que pidan cuanto quieran, que más les ha de dar.

Hay también en el paraíso un estanque inmenso, clarísimo, con orillas de cristal, llenas de vasos de oro y de plata. Este estanque se llama *al-Ḥawḍ*, "el Estanque". Es un don de Allāh a Mahoma. Sólo beberán de sus aguas aquellos secuaces suyos que en el mundo no le hayan dejado nunca para seguir algún otro profeta que antes de Mahoma haya existido o que después de Mahoma haya de venir.

d) *Los infiernos.* — Después de haber visitado los paraísos, Gabriel dice a Mahoma que es deseo de Allāh

que vea también los infiernos y los tormentos que en ellos se sufren para que lo diga después a su gente.

Debajo de la tierra de los hombres hay siete infiernos, unos debajo de otros, todos de fuego, y cada infierno tiene sus tormentos y sus animales espantosos; especiales atormentadores, tales como escorpiones de la grandeza de un mulo, con infinitos aguijones de terrible veneno; serpientes inmensas con dientes como un tronco de palma, que en cada una de sus muchas bocas tiene 18.000 dientes, destilando cada uno terrible ponzoña; bestias espantosas grandes como montes, piedras de azufre ardiendo que se pegan al condenado y hacen una llama con él. Todos los infiernos tienen sus murallas, casas, palacios, torres, todo de fuego, con salas llenas de hembras espantosas y cruelísimas que están esperando a los malditos para abrazarse a ellos como torniquetes y atormentarlos de setenta mil modos diversos. Por todas partes hay inmensos ríos de fuego y a sus orillas árboles que dan frutos llenos de gusanos, y cada gusano desprende un veneno insufrible. Al pie de estos árboles hay dragones y escorpiones grandísimos; hay también mares de aguas amarguísimas que disolverían un monte en un instante. Los condenados desean la muerte más que estas penas, cada una de las cuales les deshace y aniquila, pero son inmediatamente restituidos a su estado primero para poder seguir sufriendo. En el sexto infierno están los archivos. En el séptimo infierno se halla la sede del diablo y de los suyos. El diablo es tan grande que su cabeza llega hasta el mundo y sus cuernos mucho más arriba. Los infiernos están rodeados de separaciones hechas de tinieblas y de muros venenosos hechos de fuego negrísimo y ardentísimo. Los infiernos tienen siete puertas tan calientes que, si un hombre estuviera en oriente y la puerta en occidente, el calor le haría salir el cerebro derretido por las narices. Delante de cada puerta se ve una multitud de demonios y de condenados que Allāh hace salir para que vean el cielo que han perdido. En la primera puerta están los idólatras; en la segunda, los apóstatas; en la tercera, la gente de Gog y Magog y los que poseyeron bienes mal adquiridos; en la cuarta, los jugadores y blasfemos; en la quinta, los que oraron mal y no dieron limosna; en la sexta, los que desacreditaron a los profetas; en la séptima, los falsificadores y estafadores.

e) *El día del juicio.* — En el día del juicio se alzarán todos los muertos y tomarán la forma que tenían a los treinta años. Cada uno hallará sus obras buenas y malas. Los rostros de los unos se mudarán en blancura, y los de los otros se ennegrecerán. El padre no podrá ayudar al hijo; todos estarán como ebrios por la tribulación; cada uno verá lo que debió haber hecho; todo se sabrá; cada uno se acusará aun de lo que jamás alguien supo sino él. El día del juicio durará como 50.000 años, y, sin embargo, será para Allāh como un abrir y cerrar de ojos. A la gente se le hará interminable, porque tendrán que estar de pie y con la angustia de lo que les espera, hambrientos y sedientos. En ese día temblarán los cielos y la tierra y se oirán voces temerosas.

Allāh mandará traer una balanza, cuyos brazos serán tan grandes como el universo; el brazo diestro hecho de claridad, y el siniestro de tinieblas, y asimismo los dos platillos. Cada uno traerá sus obras en dos platos y las descargará en los platillos de la balanza para que se vea cuáles pesan más. Cada uno será llamado y se leerá públicamente cuanto haya hecho. En seguida Allāh preguntará si hay alguien que tenga queja contra el tal, y del bien que éste hizo en el mundo dará la parte correspondiente a los ofendidos, y si hizo más bien que mal, quedará entre los de la derecha; en caso contrario, será enviado al infierno. Aquel día no habrá más compensación de los males cometidos que las buenas obras practicadas. Pero Allāh hará tanto en favor de Mahoma, que, si alguno, de cualquier ley religiosa que sea, y cargado con cualesquiera pecados, y sin ninguna obra buena que le abone, tiene en su mano un escrito con la *šahāda,* profesión de fe musulmana, y la pone en el platillo de claridad, ese platillo pesará más que el otro, y todos sus pecados quedarán perdonados.

Al-Ṣirāṭ, vocablo relacionado con la "vía recta", mencionada en la primera azora del Corán, es el nombre que se da al puente por el que han de pasar en el día del juicio los que quieran entrar en el paraíso. Este puente está tendido sobre el río del infierno, y éste es tan caudaloso que pasa por encima del puente hasta una altura de 70.000 años de camino; el puente es tan sutil como un cabello o como el corte finísimo de una espada. A cada lado los pretiles están erizados de ganchos y de tenazas y de pinchos de hierro dispuestos para estorbar

el paso. En realidad no se trata de un puente, sino de siete puentes, uno a continuación de otro. El primer puente tiene 10.000 años de camino, el segundo 20.000, y se va doblando cada vez esa distancia, de modo que el último puente tiene 640.000 años de camino.

Cuando Allāh dirá a los secuaces de Mahoma que el que se crea con más derecho al paraíso que pase adelante, todos se precipitarán hacia el puente. Al entrar en el primer puente se les preguntará sobre la fe, y los que la hayan conservado íntegra pasarán, mientras los otros se engancharán y caerán en el infierno. En el segundo puente se interrogará sobre las oraciones cotidianas; en el tercero se averiguará si se saben el Corán de memoria; en el cuarto, las preguntas serán sobre el ayuno; en el quinto, sobre la peregrinación; en el sexto, sobre las abluciones y la puridad ritual; en el séptimo, sobre el modo cómo se ha honrado a padre y madre. Y Mahoma estará junto al puente intercediendo por los suyos. En aquel día caerán muchos, hombres y mujeres, del puente al infierno.

Allāh habrá dividido en siete grupos las gentes de Mahoma. Los del primer grupo pasarán por el puente con la velocidad de una centella; los del segundo, como el viento huracanado; los del tercero, como un ave volando; los del cuarto, como un caballo veloz; los del quinto, como un hombre corriendo; los del sexto, como un hombre andando; los del séptimo, como un infantillo a gatas. Unos lo pasarán en un día, otros en semanas, meses, años o miles de años, hasta 25.000 años, y no más, porque se habrá llegado a las doce del día del juicio, y a esa hora todos habrán llegado a su destino.

f) *Conclusión.* — Después que Gabriel, conversando con Mahoma, le ha instruido de estas cosas y otras muchas más, le acompaña de vuelta bajando por la escala hasta donde les aguarda al-Burāq. Mahora se despide de Gabriel, y a la primera luz del alba llega a su casa. Allí, contra el consejo de todos los suyos, declara que va a referir a los de Qurayš cuanto ha visto. Mientras Mahoma lo va contando, Abū Bakr, el futuro califa, sin hacer caso de la incredulidad general, va asintiendo a cuanto Mahoma dice, mereciendo así su sobrenombre de *al-Ṣiddīq*, el crédulo por excelencia, con que le honran los musulmanes. Al fin de la relación, los quraysíes quieren probar a Mahoma y le piden les dé noticias de la ca-

ravana que están esperando de Siria. Mahoma se recoge un momento en oración y Allāh ordena a los ángeles que le hagan ver todo el mundo como si lo tuviera en la palma de la mano. Así Mahoma puede ver distintamente la caravana y detallar a sus interpelantes el número de bestias y las cargas que llevan y anunciarles que la caravana está para llegar aquel mismo día.

Termina el manuscrito con una atestación, fundada en la autoridad de Abū Bakr y de Ibn 'Abbās, de la verdad de cuanto en él se contiene, y con una exhortación a tener por cierto y averiguado cuanto en el mismo se relata.

Los milagros

Entre los milagros atribuidos a Mahoma, el más conocido en Europa es el de la luna partida. Se le busca apoyo en la azora[82]: "*iqtarabat al-sā'atu wa-'nšaqqa 'l-qamaru*", "la hora [el día del juicio] se acerca, y la luna se parte". Sin tener en cuenta el sentido profético y futuro de los verbos empleados, la tradición y la leyenda ven en este pasaje la referencia a un milagro realizado por Mahoma. La versión más antigua es que Mahoma observó el fenómeno y lo hizo notar a los que con él estaban. La segunda es que los idólatras pidieron a Mahoma un milagro, y éste entonces les hizo ver la luna partida en dos mitades una a cada lado del monte Ḥirā'. Hay bastantes autores, sin embargo, que refieren el caso a las señales que han de preanunciar el día del juicio.

Otros milagros atribuidos a Mahoma son la multiplicación de alimentos, producción de agua, frutos y cosechas, obtención de lluvia o buen tiempo. Hay también narraciones en que se habla de árboles que andan y saludan a Mahoma, de piedras y de animales que con voz sensible atestiguan la verdad del islam, de curaciones y de dominio sobre fuerzas naturales y aun de resurrección de muertos.

Ya en el siglo IX/III empiezan a aparecer compilaciones de toda esa taumaturgia, y uno de los primeros autores es el mu'tazilí al-Ǧāḥiẓ (m. 869/256). A estos primeros ensayos siguen otros corregidos y aumentados, hasta llegar a libros como el celebrado *Kitāb al-šifā bi-ta'rīf ḥuqūq al-muṣṭafà*, del cadí 'Iyāḍ b. Mūsà, educado en

82. *Cor.* 54/1.

Córdoba y fallecido en Marrākuš en 1149/544, en el cual se propone sistemáticamente y se trata desde el punto de vista teológico la leyenda popular. Este libro es tan sacro para los musulmanes que se tiene por libre de desgracia la casa en que se halla, inmune de naufragio la nave que lo conduce, fuera de peligro el enfermo que lo lee. Ha tenido muchos comentarios. En el capítulo del conocimiento de lo futuro, empieza el cadí 'Iyāḍ diciendo que las predicciones hechas por Mahoma son como un mar cuya profundidad es desconocida, y cuyas aguas nadie puede agotar... Una vez Mahoma se puso a hablar y no dejó sin mención nada de cuanto ha de suceder hasta el día del juicio... El que se acuerda se acuerda, y el que se olvidó se olvidó, pero cuando acaece algo, dice el narrador, se me refresca la memoria, y en verdad que nada se dejó, ni aun los nombres de la gente que hasta el fin del mundo habían de seguir banderas sediciosas...

El pueblo, ávido de leyendas, había aceptado las referentes a Mahoma sin preocuparse de consecuencias teológicas ni entrar en averiguaciones sobre los requisitos del milagro; era natural que un hombre extraordinario estuviera dotado de extraordinarios poderes. A los eruditos tocaba la ardua tarea de conciliar una tradición, contraria a tantas declaraciones coránicas, llena de prodigios a cual más raros, deleznables e inconsistentes ante un examen racional, con las expresas aserciones del Corán y con el hecho de que, si Mahoma hubiera podido hacerse fuerte en algún milagro notorio a los idólatras, como el de la división de la luna, no hubiera seguido alegando su incapacidad de taumaturgo.

Cada tendencia y cada escuela abordó la cuestión según los propios métodos. No es, pues, de maravillar la vasta diversidad de las conclusiones. Así, por ejemplo, en el caso del viaje nocturno, *isrā'*, de Mahoma, desde la Meca a Jerusalén, los ḥanbalíes afirmaban la estricta realidad de tal viaje en sentido material y físico, y también la subsiguiente subida, *mi'rāǧ*, de Mahoma al cielo, sin arredrarse ante las dificultades tan serias como la de si Mahoma había visto realmente a Allāh y si le había hablado corporalmente. Según ellos, Mahoma había hecho su jornada no en visión, o solamente en espíritu, como pretendían otros, porque, de ser así, los idólatras no hubieran tenido necesidad de negar un ensueño, y porque fue montado en al-Burāq, y las cabalgaduras no

llevan espíritus separados, sino cuerpos animados. Otros, tratando de conciliar las discordes tradiciones, se inclinaban a admitir por separado una visión nocturna y un viaje efectivo; y no faltaba quien, pasando más allá, admitía varios viajes, unos en cuerpo y otros en espíritu.

Tanto la *isrā'* como el *mi'rāğ*, cuadraban muy bien con las tendencias de los sufíes, y éstos adoptaron ambos como símbolo de la elevación hacia Allāh. 'Abd al-Qādir al-Ğīlānī considera en el *mi'rāğ* la coronación de Mahoma y su exaltación en dignidad sobre la de Adán y Moisés, los cuales en vano habían suspirado por ver el rostro de Allāh. En aquella noche las luces del cielo redoblaron su brillo, y cuando "el Prometido" se reveló a los ojos de Mahoma, los espíritus celestes, hechos de luz, quedaron oscurecidos por el resplandor de aquel "sol de Medina".

La cantidad y calidad de los prodigios atribuidos a Mahoma hizo pensar en dividirlos en clases, según el grado de certeza que se les daba. Entre los menos ciertos se pone, por ejemplo, el caso del asno que tocó a Mahoma en la distribución del botín ganado en Ḫaybar. Sesenta de los antepasados de aquel asno habían estado al servicio de otros profetas. Ese asno, cuando era menester, iba por las puertas llamando a los compañeros de Mahoma, y cuando éste murió, se tiró a un pozo.

Los privilegios

La perfección moral de los profetas requerida para que se crea en su mensaje no es algo adquirido por esfuerzo propio, ni descansa en fundamento de virtud desarrollado por la ascética.

'Iṣma, inmunidad de defectos morales, significa, en cuanto privilegio concedido a Mahoma, que Allāh le preserva y protege de caer en error y en pecado. Pocos son los autores que se declaran por la imposibilidad de pecar de los profetas. La mayor parte les dejan libertad de elección en sus acciones, pero es de *iğmā'*, doctrina ortodoxa por consentimiento de la comunidad, que Mahoma fue preservado de pecado grave, de mentiras y de error en cuanto anunciaba como revelado.

Cuando de esta posición general se intenta descender a particularidades, se halla que tanto en *kalām*, teología,

como en *tafsīr*, exégesis, el concepto de *'iṣma* tiene tantas explicaciones como autores que de él tratan, y aun éstos podrán establecer distinciones entre el período anterior o posterior a la misión profética, entre tal o cual clase de pecados, y entre defectos deliberados e indeliberados. Este es uno de los muchos casos en que se hace difícil la investigación, dado el estado fluido del islam durante los primeros siglos y los cambios continuos en su proceso evolutivo.

En los primeros siglos del islam se admite la pecabilidad de Mahoma, aunque ya en la *sīra*, biografía, de Mahoma y en el *tafsīr*, exégesis, se nota la tendencia a admitir la *'iṣma*, inmunidad.

Así, mientras ahora cometería pecado de infidelidad quien afirmara, por ejemplo, que hubo tiempo en que Mahoma había dado culto a los ídolos, las primeras fuentes hablan de ello sin empacho, y a ello parece aludir el Corán[83] cuando pone en boca de Allāh la frase: "te halló errante y te guió", referida a Mahoma. Otros autores dicen que hasta cuarenta años siguió la religión de su pueblo. El viejo islam se atiene a la figura de Mahoma tal como se esboza en el Corán: hombre débil como los demás, al cual los ḫāriǧíes llegan a tener por capaz de *kufr*, infidelidad, pecado apenas concebible en un profeta. Hay autoridades antiguas que llegan a admitir que Mahoma cometió efectivamente pecados, y así interpretan la aleya segunda de la azora 94, en que se hace referencia a la purificación de Mahoma, y la segunda de la azora 48, en que se dice que Allāh le ha perdonado sus pecados. Vieja es la cuestión de si Mahoma, en cuestiones religiosas, podía resolver según sus propias luces, y aunque las tradiciones anduvieron al principio divididas, se nota la tendencia a atribuirle autoridad propia en esta materia.

Mahoma, modelo de vida

Sunna, o con mayor precisión, *sunnat al-nabī*, tomada en sentido estricto, es el conjunto de dichos y hechos de Mahoma que luego han adquirido carácter obligatorio general, los cuales versan de ordinario sobre mate-

83. *Cor.* 93/7.

rias relacionadas con la *šarī'a*. Declararse contra su valor obligatorio se tiene por *kufr*, infidelidad. *Sunna*, en sentido lato, puede referirse a todo lo imitable en Mahoma, excluyendo lo que le era lícito por privilegio personal, como, por ejemplo, la licencia especial en el número de sus mujeres, superior al ordinario de cuatro.

Intransigentes y rigoristas ensanchan desmesuradamente el ámbito de obligatoriedad de la *sunna* en lo que se refiere a prácticas devotas, y aun a cosas de suyo indiferentes. El número de tradiciones sobre ello ha crecido de modo que es casi imposible conocerlas todas, y el desconcierto entre ellas es tal, que ni aun en teoría puede llegarse a normas comunes. En la práctica cada uno toma de la tradición lo que le acomoda y se prescribe su propia regla de vida.

La semblanza moral de Mahoma va tomando diferentes luces desde el tipo transmitido por los primeros documentos. Dejando aparte el fárrago de minuciosidades, como el modo como Mahoma se escarbaba los dientes, o se teñía la barba, o hacía sus menesteres íntimos, y limitando el campo al orden moral, no es raro hallar tradiciones discordes y aun opuestas sobre un mismo caso determinado. Hay, por ejemplo, un grupo de tradiciones sobre una tentativa de envenenamiento de Mahoma durante la expedición de éste contra la colonia judía Ḫaybar. Una hebrea le invitó a comer una oveja envenenada. La oveja, ya asada, advirtió quedito a Mahoma el peligro. Unos dicen que Mahoma mandó matar a la mujer, otros que la perdonó, otros que suspendió el juicio; de todo se puede sacar fruto, sea de justicia, de misericordia o de prudencia.

Entre las virtudes que se atribuyen a Mahoma está siempre la *ḥayā'*, ruborosa timidez. Al-Tirmiḏī (m. hacia 892/279), autor de una conocida colección de tradiciones, es uno de los primeros en referirse a las cualidades morales de Mahoma. En este y en otros autores, a vueltas de detalles sobre su vestido, comida, cosméticos y otras menudencias, se hallan también rasgos edificantes y morales, y la vaga descripción de su belleza corporal, distinta según el ideal de cada uno. Mahoma era manso con los humildes, y duro con los fuertes; por ello, sus pisadas no dejaban huella en tierra blanda, pero sí en la roca de Jerusalén. Como era perfecto en humildad, las moscas no se posaban en él, ya que Allāh ha hecho

las moscas para que humillen al hombre, posándose en su rostro después de haber estado en sitios sucios. Mahoma no hablaba de prisa, pensaba mucho, iba directo a su asunto, no reñía ni se burlaba, ni era vengativo. Era generoso, paternal, oía sin interrumpir, le gustaba jugar con los niños, y porque se acomodaba bondadoso a los que trataba, era bajo con los bajos y alto con los altos. Cualquier vestido le sentaba a medida. Aunque hubo profetas que con su castidad perfecta fueron virtuosos, Mahoma iba por un camino más alto. Sus mujeres nunca le desviaron de Allāh, antes las mantuvo castas y bien dirigidas, de modo que, si para otros el matrimonio es asunto de este mundo, para Mahoma lo era del otro. En fin, todo lo que Allāh reparte de virtudes y cualidades entre el resto de sus criaturas, lo había reunido y acumulado en la persona de Mahoma.

Los sufíes se representan a un Mahoma pobre sin comparación, con unos pocos dátiles por todo sustento, y aun sin ellos; durmiendo sobre un delgado colchón de hojas de palma, pasando en oración y contemplación las vigilias de la noche: Una vez Mahoma halló a 'Ā'iša su mujer preferida, tan pobre, que estaba hambrienta y no tenía velo con que cubrirse. Mahoma se echó a llorar y dijo: No te angusties, porque yo he pasado tres días sin comer bocado, y soy más noble que tú ante Allāh, y con sólo querer, Allāh me hubiera saciado. Pero yo he elegido la vida futura. A esta pobreza unía Mahoma una humildad profundísima, de modo que, cuando recibió el encargo de anunciar el Corán, se le dio a elegir el hacerlo como ángel o como hombre, y eligió esta última forma.

Antes del *mi'rāğ*, subida, de Mahoma al cielo, su corazón era, dicen los sufíes, como el de los demás hombres, pero en aquella ocasión Allāh lo ensanchó y amplió y le reveló el *ḏikr* de su nombre oculto. Desde entonces Mahoma participa de las cualidades divinas y llena y abraza todo el mundo con su amor ilimitado, de modo que el cielo y la tierra no bastan para comprender a Allāh, pero el corazón de Mahoma le comprende. Entre las numerosas pruebas de esta grandeza de corazón se enumera su magnanimidad y longanimidad con enemigos y detractores, su ecuanimidad ante los celos de sus mujeres. A este propósito se le atribuye el dicho de que la mujer está hecha de una costilla torcida. Si el marido

se conforma, todo va bien; si quiere enderezarla, se le rompe, y la rotura es el divorcio. Atienda, pues, el inteligente, esto es, el marido, a tener consideración con la mujer, que sólo tiene la mitad de su inteligencia.

La intercesión de Mahoma

El enojo de Allāh contra el pecador y las duras consecuencias de la cólera divina han hecho que en todo tiempo los creyentes se preocuparan seriamente del remedio. La teología lo ofrece en la *tawba*, retorno, conversión a mejor vida, exigiendo para ello arrepentimiento del pecado en cuanto tal y firme propósito de la enmienda. A muchos, sin embargo, parece difícil esta vía e incierto el resultado. Los sufíes se acogen al amor misericordioso de Allāh, pero la masa ha buscado sendero más llano en la *šafā'a*, intercesión, de Mahoma, y es esa intercesión la que le coloca en el centro de la piedad popular. Aunque el Corán tiene algún pasaje en que se niega el valor de la intercesión cerca de Allāh en el día del juicio [84], se abre en otros la puerta a la evolución de la doctrina favorable a la intercesión. La antigua tradición admite para aquel trance algunos intercesores superiores a Mahoma: Gabriel, el espíritu de Allāh (identificado a veces con Gabriel), Mūsà (Moisés), 'Īsà (Jesús). En la primera época del islam, Mahoma es todavía uno de tantos entre los profetas, pero luego se ha ido elevando su categoría hasta hacerle señor de todos, concluyendo con la tesis fundamental de su superioridad sobre todos, siendo *kufr*, infidelidad, el negarlo. Ya en el siglo XIII/VI hay largas listas de argumentos y señales de tan alta preeminencia. Mahoma, en el día del juicio, llevará la bandera del amor, y le seguirán todos los profetas; Allāh jurará por la vida de Mahoma; la *umma*, comunidad, de éste llenará medio paraíso, y Moisés al verlo llorará de admiración...

El día del juicio, Allāh reunirá toda la humanidad sobre una colina para que todos puedan ver y oír cuanto sucede. El sol se acercará tanto y tal calor causará su vecindad, que presa de pánico todos empezaron a gritar y a buscar quien les favorezca. Irán primero a Adán, pero éste, viendo a Allāh irritado como nunca y acordán-

84. *Cor.* 2/45 (48); 117 (123).

dose de su desobediencia en el paraíso terrenal, les enviará a *Nūḥ*, Noé, y éste a otros. Cada profeta temerá por sus propias transgresiones. Noé, por haber excitado la cólera de Allāh contra su pueblo; *Ibrāhīm*, Abrahán, por haber dicho tres mentiras; *Mūsà*, Moisés, por haber dado muerte a un hombre. *'Īsà*, Jesús, a la verdad, no tiene pecado alguno, pero les aconsejará dirigirse a Mahoma, y éste prometerá ir a echarse ante el trono de Allāh y pronunciar un panegírico de alabanza y amor como nadie haya oído jamás. Entonces Allāh aceptará la intercesión de Mahoma y le concederá que cuantos pronuncien la *šahāda*: "no hay más dios que Allāh, y Mahoma es el enviado de Allāh" no vayan al infierno, o por lo menos no estén mucho en él.

De este modo, la *šahāda*, profesión de fe islámica, se hace cabo universal de salvación, y la intercesión va vinculándose exclusivamente a Mahoma, el cual ha sido elevado sobre toda la creación, y aplicándose a su comunidad, fuera de la cual no hay esperanza. El único pecado que conduce sin remisión al infierno es el *širk*, asociación (de otras divinidades a Allāh), negación de la *šahāda*. Una tradición dice a este propósito que, mil años antes de la creación del mundo, Allāh puso sobre "el Trono" un decreto que decía: "¡Oh comunidad de Mahoma!, os doy antes que pidáis; os perdono antes de que imploréis. Cuantos vengan a mí recitando la *šahāda* entrarán en el paraíso".

La intercesión de Mahoma alcanzará, para unos, ser salvados del infierno, para otros, la exención de dar cuentas o aumento de dignidad en el paraíso. Mahoma viene no a juzgar, sino a salvar; ha sido enviado como "una misericordia a los mundos" [85]. Mahoma es todo misericordia en vida y en muerte, océano de misericordia, mediador universal.

La posición del muslim frente a Mahoma

El viejo sentimiento musulmán frente a Mahoma era de temeroso respeto. La concepción popular de la posición de Mahoma cerca de Allāh corre paralela a la de un gran visir para con su sultán, pero proyectada en gigantesca ampliación. Allāh está en su trono, y tiene

85. *Cor.* 21/107.

su *dīwān*, audiencia; a derecha e izquierda se alinean los dignatarios ordenados por orden de *manzila*, posición o dignidad. Mahoma, gran visir, se halla de pie junto al trono; todos le respetan y le temen. Esta su grande *manzila*, posición, y *qurba*, acercamiento, dan la medida de su valimiento ante Allāh. Cuando el monarca quiere honrar a su favorito, exige que todos le honren y le da muestras especiales de favor.

Entre todas las criaturas del universo sólo a Mahoma ha sido dado el poder de desatar y atar, *al-ḥall wa-'l-rabṭ*. Quien le sirve con fervor, quien honra su persona, puede considerarse seguro. Así como nadie se mete con los criados del gran visir, así tampoco, en "la hora", los ángeles vengadores se atreverán con los siervos de Mahoma. A todo creyente incumbe mostrar humildad y respeto cuando nombra a Mahoma o lo oye nombrar, y regular su actitud como si presente le tuviera. Este respeto reverencial se hace sentir en todo, desde los encabezamientos de los libros con las frases de rigor en alabanza de Mahoma, hasta las severas penas contra quien se atreva a denigrarle. En caso de blasfemia grave contra Mahoma, algunos exigen que la pena sea más dura que la prevista para el apóstata, pues no admiten la posibilidad de que pueda ser perdonado si se retracta, y exigen que sea inmediatamente ejecutado; si se arrepiente, que le perdone Allāh, pero el castigo en este mundo no se lo quita nadie.

Costumbre antigua y arraigada, que halla su fundamento en el Corán[86], es la fórmula benedictiva *ṣallà 'llāhu 'alayhi wa-sallama*, usada después del nombre de Mahoma, fórmula difícil de traducir en forma breve y exacta, en la que se expresa el deseo, y, a la vez, el hecho realizado, de que Allāh ore por él y le preserve de todo mal. Esta invocación debería estar en boca de los creyentes en muchos actos de la vida cotidiana.

Al principio parece que no se imponía a los niños el nombre de Mahoma, y aun se dice que Omar, el segundo califa, lo había prohibido; luego se popularizó el uso, porque se dice que los ángeles visitan las casas donde hay alguien de este nombre y que en el día del juicio se echará un pregón para que todos los tocayos de Mahoma se adelanten y pasen sin más al paraíso.

---

86. *Cor.* 33/56.

El ser sobrehumano de Mahoma

Los tradicionistas del siglo IX/III colocan ya a Mahoma en un nivel muy superior al del común de los mortales, con naturaleza corporal y espiritual extraordinaria, preexistente, superviviente, gobernador del universo. Exento Mahoma, por una parte, de las necesidades y debilidades propias del cuerpo, está dotado, por otra, de sentidos de extraordinario alcance y potencia; vista telescópica y microscópica, lo mismo hacia adelante que hacia atrás; igual de día que de noche; oído finísimo, tanto de cerca que de lejos, como quien está acostumbrado a oír la revelación de Allāh. Nada salía de él sino bueno; su sudor no manchaba las ropas y olía bien. Así como Mahoma nada ocultó de la misión de Allāh, así su cuerpo no daba sombra, dejaba pasar la luz del sol y era comparable al de los justos del paraíso, libre de toda tacha, perfecto instrumento del espíritu. Mahoma, hombre en lo exterior, era en lo interior ángel. Se acomodaba a las relaciones exteriores ordinarias, no porque de ello necesitara, sino para ganarse la confianza de la gente. Y a causa de la ignorancia de tan excelsas cualidades, había quienes le zaherían diciendo: "¿Qué especie de profeta es ése, que come y bebe y frecuenta el bazar?" [87] Era hombre, no como los demás, al modo que el jacinto es piedra, no como las otras.

La opinión de tan maravillosas cualidades arraigó en la masa, y ésta ejerció su influjo inevitable sobre los teólogos, los cuales propusieron tesis en el sentido de que las cualidades espirituales y corporales de los profetas son distintas de las del resto de la humanidad. Y si se arguye contra la posibilidad de que Mahoma pudiera ver tan lejos, se responde que las jirafas puedan ver a una distancia de tres días de camino. Y no vayan los filósofos a negar que Mahoma no pudiera oír el crujir del cielo lleno de ángeles en adoración, porque ya Pitágoras se había ejercitado de manera que oía el rodar de las esferas.

Si al principio se decía que Mahoma sólo sabía lo que le comunicaba Gabriel, no se tardó en pensar que esto no cuadraba a su gran personalidad, y luego se le atribuyó una ciencia muy superior a la obtenida por las

87. *Cor.* 25/8 (7).

comunicaciones recibidas de Gabriel. Mahoma es el canal del saber, está anegado de ciencia, ha poseído la sabiduría antes de la creación del universo, y esta sabiduría le es esencial, no es un mero transmisor de lo que se le dicta. Así se ha hecho a Mahoma copartícipe de los grandes misterios, colocado sobre todos los ángeles. En todo esto hay gran influjo sufí.

La noción de la preexistencia de Mahoma es antigua en la ortodoxia. Después de haber creado los dos mares, Allāh hizo las almas de los hombres, y la primera fue la de Mahoma, luz sacada de la luz divina. Esta *nūr Muḥammadī*, luz de Mahoma, vagaba libre por la inmensidad, y de ella, en series sucesivas, Allāh fue sacando todo lo demás que existe en el universo: los ángeles, "el Trono", el cielo y la tierra. Y si no hubiera sido por Mahoma, nada hubiera creado Allāh.

Aunque hubo teólogos de la talla de al-Bāqillānī que combatieron la noción de la supervivencia de Mahoma, lo mismo que la de su poder de intercesión, no pareció que hubiera dificultad mayor en afirmar de Mahoma lo que dice el Corán [88] de los caídos luchando en la "vía de Allāh", es a saber, que no hay que tenerlos por muertos, sino por vivos, junto a su Señor.

La tradición, vacilante al principio, segura después, logró introducir la doctrina, considerada como ortodoxa, que los profetas están vivos en sus tumbas y de que sus espíritus están en relaciones con el mundo inferior y superior. La razón que se da para que se salude en alta voz cuando se entra en una casa, aunque al parecer esté sin moradores, es precisamente que los espíritus de los profetas habitan donde vive gente de paz. Mahoma, pues, está vivo actualmente en cuerpo y alma; obra libremente ayudando a los suyos y apareciéndoseles; va donde le place en el cielo y en la tierra, y tiene la forma que tenía en el momento de su muerte. Puede ser visto en distintos lugares al mismo tiempo, como sucede con el sol.

La veneración de Mahoma

La veneración de Mahoma ha ido siempre ganando terreno entre el pueblo, y muchos son los que se han dicho favorecidos por sus visiones, siempre genuinas,

88. *Cor.* 3/166 (169).

porque, según una tradición, Mahoma dijo: "Satán no puede tomar mi forma". A estas visiones se acude para solventar dificultades de todas clases. Ver a Mahoma es gracia especialísima a la que están unidas muchas otras espirituales y materiales. Para alcanzarla se recomienda, entre otros muchos arbitrios, orar y sumirse en la meditación de las excelencias de Mahoma: recitar quince veces el pasaje coránico llamado "verso del Trono" [89] y luego repetir mil veces la fórmula benedictiva de Mahoma. Algunos sufíes declaraban verle de continuo, y de modo semejante al proceso de la unión mística con Allāh, también aquí concluye el devoto por perder su identidad, confundiéndose ésta con la de Mahoma.

El amar es la secuela del creer. Creer en Allāh significa amarle, y para llegar a amarle hay que tomar la vía de amar a Mahoma. A éste se atribuye el dicho: "Quien cree en mí sin haberme visto, está firme en la fe, y la señal de esta fe es que por verme lo sacrifique todo". Nunca entra este amor en un creyente sin que Allāh le preserve del infierno.

Dentro de la ortodoxia musulmana se ha tenido siempre gran cuidado de preservar el más estricto monoteísmo, como cuestión en la que no se puede transigir; pero en lo que toca a la veneración de Mahoma, parece que se haya llegado peligrosamente cerca del límite. A veces se ha interpretado el paso del Corán [90] "...puede ser que te eleve tu señor a un puesto glorioso", en el sentido de que Allāh haga sentar a Mahoma junto a sí en "el Trono". En diversos tiempos ha habido teólogos que han alzado su voz contra abusos de este género; Algazel, por ejemplo, había reprendido que se diera a Mahoma nuevos títulos, porque ya se empezaba a invocarle con noventa y nueve nombres, como los de Allāh; pero Ibn 'Arabī enseñaba que Allāh tenía mil nombres y Mahoma otros tantos. Luego se popularizaron libros de oraciones, en los cuales, para ayuda de los fieles, se ponían estos nombres, en forma de letanías, y las invocaciones pasaban de doscientas. La invocación a Mahoma forma parte desde antiguo de muchos actos rituales y se discute sobre la importancia de la omisión de esa invocación en la oración diaria. Hay la idea de que esta invocación es

89. *Cor.* 2/256 (255).
90. *Cor.* 17/81 (79).

la que le da eficacia, y que la oración queda sin efecto mientras no la suscriba Mahoma.

En varios países se hallan a la venta, celosamente reservada a musulmanes, hojas litografiadas o impresas en que está figurado el contorno de las sandalias de Mahoma, con leyendas alusivas, como: "No son las sandalias las que han inflamado de amor mi corazón, sino el amor hacia quien las ha llevado". "¡Oh tú que contemplas las sandalias del Profeta!, besa con humildad la figura que las representa, y pide, por los méritos de Mahoma, lo que necesitas para tu felicidad". En una de estas hojas, impresa en Beyrut (1901/1319) se enumera, entre los beneficios derivados de su posesión, la incolumidad en eventuales ataques cuando se viaja en caravana; la seguridad de la nave contra los riesgos del mar; de la casa en que se guarda, contra los incendios; de los muebles en que se conserva, contra los ladrones; el socorro inmediato de Mahoma a quien hallándose en necesidad le invoque. Se describe además la forma y materia de las sandalias, y el modo como, según varias tradiciones, las empleaba Mahoma. En la tumba de Mahoma se ha practicado en todos los tiempos la "dormición"; durante ella Mahoma cumple los deseos del devoto, y éste suele verle en sueños.

Más que nada ha contribuido a propagar el culto de Mahoma la influencia de las *ṭarīqa,* las cuales a veces dedican a Mahoma sus ejercicios devotos y las sesiones de *ḏikr.*

En general, los teólogos de los tiempos posteriores no han querido luchar contra la corriente de lo que tenían por religión del pueblo. En todas las regiones del islam hay innumerables fórmulas de oraciones a Mahoma, pero especialmente en el Magrib. Una de estas, llamada "la oración cordobesa de consolación", y también *al-nāriyya,* la fogosa, por la rapidez con que alcanza lo deseado, si se repite 4444 veces en una sesión, es: "¡Oh Allāh!, bendice con bendición cumplida a nuestro señor Mahoma, por medio del cual se solventan las dificultades, se consuelan las angustias, se alcanza lo deseado, y [bendice] a su familia y compañeros".

Al-Bur'ī (m. 1058/450) escribía en sus conocidas invocaciones: "¡Oh tú que tan liberal te muestras con la creación! ¡Oh ayuda de los hombres de Oriente y de Occidente! ¡Oh misericordia de los mundos, protección de sus habitantes, seguridad de los horizontes! ¡Oh tú de

quien esperamos todo favor, a quien buscamos como refugio, a quien invocamos desde la más apartada lejanía! ¡Oh tú, el pío, el elegido entre los elegidos, el bueno entre los buenos!"

Los santones

Con proceso parecido al de la glorificación de Mahoma, la fantasía popular ha ido desde antiguo bordando con adornos de leyenda las vidas de los personajes más famosos del islam. Los cuatro califas "ortodoxos" aparecen en la tradición como dechado de virtudes. Abu Bakr, el piadoso; Omar, que quiso morir yaciendo en tierra; 'Uṯmān *ḏū 'l-nūrayn*, el de las dos luces, por haber tomado por mujeres dos hijas de Mahoma; 'Alī, el desprendido del mundo. Su intercesión es poderosa, sus tradiciones no pueden ser falsas, es hereje quien maldice su memoria. Tras éstos empieza la serie numerosa de personajes píos, de guerreros caídos en "la vía de Allāh", de todos aquellos a los que por uno u otro motivo se ha aplicado el título de *walī*, amigo (de Allāh). La palabra *walī*, pl. *awliyā'*, encierra idea de proximidad, dominación, gobierno, protección, parentesco. Tomada en sentido religioso, *walī* designa una persona cercana a Allāh, acepta a Allāh, protegida por Allāh, llena de su bendición, y tiene como sinónimos: *pīr; sayyid, sīdī, sī; murābiṭ, mrabeṭ; mulāy, mawlāy.* Para las mujeres suele usarse el nombre bereber *lālla* en todo el Magrib.

Desde el principio y durante toda la historia del islam han andado divididas las opiniones de los teólogos sobre la posibilidad de que haya en realidad *awliyā'*, amigos de Allāh, a quienes en vida y después de su muerte pueda recurrirse como a intercesores y obtener por su medio favores divinos. Al margen de tales cuestiones, el pueblo, con su *iǧmā'* práctico, resolvió la cuestión y precisamente en sentido opuesto a la genuina doctrina del islam, estrechamente monoteísta. Al sentimiento de admiración y de veneración sucitado en la gente por la vida ascética, por la erudición teológica, por hechos extraordinarios atribuidos a celebrados personajes, viene luego a juntarse la idea de que, hombres por un lado, y por otro amigos y validos de Allāh, puedan, acortando distancias, servir de mediadores.

El influjo del sufismo y luego la propaganda de las *ṭarīqa*, hermandades, contribuyó en gran manera a afirmar en la mentalidad popular la creencia en los poderes superiores de los "amigos de Allāh". El alma de éstos, por ejercicios de ascética, o por especial favor de Allāh, se asoma al mundo inmaterial, al mundo en que había el alma preexistido antes de su unión con el cuerpo, y puede así adquirir noticia de sucesos futuros, o concentrando sus facultades anímicas, puede ejercer el *taṣarruf*, influjo más o menos despótico sobre otros seres racionales o irracionales. Con el favor de Allāh puede el *walī* ayudar a sus devotos con los *karāmāt*, prodigios, hechos extraordinarios fuera del orden natural, distintos de los milagros que se atribuyen a los profetas, llamados *mu'ğīza*. Todo esto entra perfectamente en la mentalidad del pueblo menudo, ganoso de ponerse a cubierto de influjos maléficos y de alcanzar, gracias a la *baraka*, un estado de segura bienandanza. La *baraka*, bendición de Allāh que desciende sobre sus amigos, los *awliyā'*, y hace su morada en ellos, se comunica por contacto, trasciende a objetos de uso del *walī*, puede obtenerse de modo especial en su tumba, y pasa con alguna atenuación a sus descendientes. Al *walī* se le cree, no sólo emancipado del yugo de las pasiones, sino también investido del poder de "desatar y atar", y como los *ğinn*, genios, capaz de cambiar de forma y de figura, trasladarse instantáneamente a sitios muy lejanos, ver a lo lejos, leer en los pensamientos, detener inundaciones, hacer que llueva o restaurar la serenidad.

El pueblo especializa los *karāmāt* de cada *walī*, y con frecuencia se acude a uno para obtener buena solución de pleitos; a otro para determinadas curaciones, para hallar algo perdido; a un tercero para buena fortuna en caza y en pesca, y hasta para el robo. La reverencia en que se tiene a cada *walī* está en relación con su fama. Con el mismo cuidado con que se procura tenerles propicios, se evita el irritarles, por las consecuencias que podría acarrear su enojo, de las cuales hay también abundantes ejemplos en los autores.

Entre los que, siendo tenidos por *awliyā'*, alcanzan el favor popular, no faltan embaucadores que viven a costa de sus crédulos paisanos sin pensar para nada en darse a la piedad. El riesgo que corren es poco, porque, una vez adquirida la buena fama, no se imputa al *walī*

o a la *lālla* defectos o faltas, o aun abominables excesos, ya que se les supone irresponsables de lo que hace su cuerpo visible mientras su alma está absorta en Allāh. Lejos de considerar tales desafueros como motivo de escándalo o de vergüenza, se les tiene por fuente de *baraka* especial para la persona que los sufre. En todos los azares de la vida, en enfermedades, fatigas, dolores y alegrías, busca el devoto alivio y consuelo en la invocación de su *walī*. Por ejemplo: *yā sīdī 'Abd al-Qādir,* "¡Oh mi Señor, 'Abd al-Qādir!", y aun los mendigos piden limosna por amor de Allāh y de su *walī* preferido.

Ejemplo de *karāmāt,* prodigio, presentado y aceptado como incontestable en las regiones de Sahara, es el atribuido a *mawlāy* Bū Ziyān (m. 1733/1145), fundador de la *ṭarīqa ziyāniyya.* Un día, mientras el pío *walī* se hallaba en su mezquita, unos ladrones se apoderaron de sus ganados, producto de las ofertas de sus devotos. Allāh les envió pronto castigo, porque al-Ḫiḍr (al-Ḫāḍir), personaje legendario y grande *walī* de Allāh, tomó la figura de Bū Ziyān y, arremetiendo a palos contra los ladrones, los dejó allí mismo muertos. Los pastores de los ganados en cuestión habían seguido desde un escondrijo las peripecias del drama, y recogiendo los ganados, los volvieron a Bū Ziyān, el cual entretanto no había salido de la mezquita, donde, acabadas sus devociones, se había puesto a enseñar a sus discípulos. Tanta resonancia tuvo el caso, que desde entonces no hay memoria de salteadores que se hayan atrevido a atacar caravanas puestas bajo la protección de *mawlāy* Bū Ziyān; para obtenerla basta invocarle con un corazón puro.

Hay dos clases de *awliyā'*: conocidos y desconocidos. Los desconocidos, llamados *riǧāl al-gayb,* varones ocultos, ignotos, son en número de varios miles y están repartidos por los diferentes países. A su frente están los más insignes, organizados en una jerarquía a la que comúnmente se atribuyen siete grados de dignidad. A ellos toca sustentar el orden del mundo, con intervenciones, a veces extraordinarias, en los sucesos y en las acciones de los hombres. La jerarquía es cerrada y está siempre completa, porque apenas muere uno, le sucede otro por orden de escalafón. Sobre los detalles no convienen los autores. En el primer grado hay una sola persona, *al-gawṯ al-a'ẓam,* el recurso supremo, refugio y salvador de los afligidos, que, gracias al poder de su valimiento con

Allāh, puede, sin comprometer su propia salvación, tomar sobre sí parte de los males y pecados de los siervos y darles remedio.

El *quṭb*, pivote, es el segundo grado, y la persona que lo ocupa hace de auxiliar del *gawṯ*. Algunos identifican estos dos primeros grados. El grado siguiente es el de los tres *nuqabā'*, sing. *nāqib*, intendentes (del universo). Vienen luego los cuatro *awtād*, sing. *watad*, piquete o puntal de tienda, los cuales se reparten la inspección de los cuatro puntos cardinales, computados desde la Meca, y cada uno reside en su jurisdicción. Siguen los siete *abrār* o *aḥrār*, sing. *barr* o *ḥurr*, puros, libres, que viajan de continuo, cada uno por uno de los siete climas del mundo, para difundir la luz del islam. Vienen luego los cuarenta *abdāl*, sustitutos, en consideración de cuyos méritos Allāh mira al mundo con misericordia, y, por fin, los 300 *aḫyār*, electos. No sólo la *umma*, la comunidad de los musulmanes, no conoce a esos personajes, pero ni aun ellos saben de sí mismos el gran mérito que tienen ante Allāh. Sin embargo, los de las categorías superiores conocen a los de las inferiores y les ayudan a cumplir su misión. De muchos de éstos se dice que nunca faltan a las cinco oraciones cotidianas en la Meca, y a otros se asigna puntos determinados en diversas regiones donde cumplen con esa obligación. No es raro hallar en la literatura clásica alusiones a tan privilegiadas personas y nunca ha faltado entre el pueblo quien les haya visto en tal o cual parte, o conozca su sitio preferido en alguna mezquita célebre, y en particular en la Ka'ba.

De los *awliyā'* conocidos, elevados por el pueblo a tan alta categoría, los hay vivos y difuntos. De los difuntos los hay históricos y legendarios. Entre los históricos, alguno, rarísimo, como 'Abd al-Qādir al Ǧīlānī, fundador de la *ṭarīqa qādiriyya*, ha alcanzado veneración prácticamente ecuménica en el islam. Su sepultura está en Bagdad, ciudad a la que su posición y su historia han hecho particularmente rica en mausoleos de *awliyā'*. Otro *walī*, no menos famoso, cuya tumba se muestra todavía hoy en Bagdad, es al-Ḥallāǧ. En Istanbul, a orillas del Cuerno de Oro, fuera de las antiguas murallas, se venera el mausoleo de Abū Ayyūb, *Eyūp ensarī*, del que se dice haber sido abanderado de Mahoma. En Damasco, al pie del monte Qāsiyūn y en el arrabal de la Ṣāliḥiyya, se conserva la tumba del sufí murciano Ibn 'Arabī; en Ṭanṭā,

de Egipto, la de Aḥmad al-Badawī; cerca de Mosul, al otro lado del Tigris, junto a las ruinas de Nínive, la de *nabī* Yūnus, el profeta Jonás; en Qayrawān, la de *sīdī* 'Uqba el conquistador; en Marrākūš, la de "los siete protectores", uno de los cuales es *sīdī* Slīmān al-Ğazūlī, autor de un devocionario muy apreciado; en Ajmer, India, la de *ḫwāğa* Mu'īn al-Dīn Čištī; en Bukhara, la de Ğāmī, el celebrado poeta persa.

Entre los *awliyā'* legendarios, el más conspicuo es el famoso al-Ḫiḍr (al-Ḫāḍir) "el Verde", nombre tradicional del personaje anónimo del cual el Corán nos [91] habla en un pasaje en que el mismo Allāh declara que es un siervo de sus siervos al que ha investido de misericordia y sabiduría divina. En el mismo pasaje, ese *walī* de Allāh pone a prueba y apura la paciencia de Moisés, que le ha tomado por guía. Los relatos y tradiciones referentes a "el Verde" son muy numerosos. Se dice que es inmortal, que habita en Jerusalén, que cada viernes hace su oración en cinco famosas mezquitas, empezando por las de la Meca y Medina. No pocos de los místicos más independientes pretenden haber recibido de al-Ḫiḍr la *ḫirqa*, hábito de iniciación mística.

En la antigua administración otomana, cada provincia tenía por patrono un famoso amigo de Allāh, cuya sepultura se halla de ordinario en la capital de la provincia, y cada región y aldea veneraba también su patrono particular. Lo mismo se diga de otros países.

Los *awliyā'* actuales, vivientes, alcanzan una fama y estimación más o menos extendida gracias a algún rasgo que se salga de lo ordinario y que, de uno u otro modo, pueda hacerse pasar como argumento de intimidad con Allāh. Así, el inofensivo mentecato, *maǧnūn*, el deficiente, *bahlūl*, son generalmente tenidos como portadores de *baraka*, bendición, ya que sus abstracciones, tonterías o locuras derivan de que su espíritu anda absorto en la contemplación de Allāh, y así aparecen como descuidados de las cosas de este mundo. Otros, tenidos en mayor consideración, son los que se han captado el respeto del pueblo con muestras de ascetismo y fama de visiones y éxtasis. Entre éstos los hay de todas clases, desde el modesto morabito que recibe las limosnas de sus vecinos, hasta los muy renombrados, a los cuales acude la gente desde grandes distancias, rodeados de clientes,

91. *Cor.* 18/59-81 (60-82).

de los cuales perciben la *ziyāra* u ofrenda acostumbrada cuando se les visita. Puede suceder que estos santones, *awliyā'*, pertenezcan a alguna *ṭarīqa*, pero en no pocos casos no dependen de ninguna, y entonces suele ser grande la rivalidad entre el santón y las *ṭarīqa* locales por cuestiones de prestigio y por el ansia de acaparar las ofrendas de los devotos.

Cada año hay uno o varios días destinados a venerar más particularmente a cada *walī*. El día de mayor fiesta se llama *'urs*, boda, como aniversario de su unión con Allāh. Con esta ocasión acude la gente, a veces de considerables distancias, y si la fama del *walī* es grande, suele haber uno o más días de mercado y diversiones populares. Los peregrinos depositan sus ofrendas en la tumba y no faltan personas pudientes que hacen preparar grandes calderos de comida para los pobres y pagan a profesionales para que hagan la *ḫatma*, recitación del Corán entero, junto a la tumba del *walī*.

El aflujo de la gente a los santones de fama o a sus tumbas ha determinado con frecuencia el origen de centros de población. Al cuidado de la tumba suele estar el pariente más cercano; la gente allí residente, sea por lazos de familia o por la común veneración del *walī* o morabito, ha constituido las llamadas familias y tribus morabíticas, herederas en algún modo de la *baraka* del antepasado. Esto sucede de modo especial en las regiones del Magrib, donde los morabitos de tiempos pasados, como sus homónimos los almorávides, *al-murābiṭūn*, fueron gentes dedicadas a vida austera y a propagar desde su *ribāṭ*, eremitorios de frontera, el islam con la lengua y con la espada. A ellos se debe en buena parte la islamización progresiva del Africa occidental, y su influjo es un factor de importancia para el estudio de la historia de Marruecos y regiones confinantes. Tales tribus y familias morabíticas constituyen una especie de nobleza y reivindican consideraciones y derechos especiales. El influjo personal de los morabitos puede ser grande, tanto en asuntos de administración local y de orden público como en otros relacionados, en tiempos pasados, con la política de potencias colonizadoras, para excitar contra ellas los ánimos, o pacificarlos, según los casos.

Los jerifes constituyen un caso especial y superior de nobleza religiosa hereditaria: son los únicos personajes universalmente reconocidos y respetados en todas las tie-

rras del islam como descendientes directos de Mahoma. *Šarīf*, pl. *ašrāf, šurafā', šorfā*, significaba de suyo noble, hidalgo, y es nombre con que, andando los tiempos, fueron designados los miembros de la familia de Mahoma, a la que, por interpretación de un pasaje coránico [92], se debe respeto especial. *Sayyid*, señor, opuesto a esclavo, siervo, es sinónimo de *šarīf* en varios países.

En algunas partes los jerifes usan un turbante verde como marca de su calidad. El origen de esta costumbre se remonta a un decreto del sultán mameluco al-Ašrāf, que en 1371/773 ordenó que los *ašrāf*, jerifes, añadieran a su turbante un distintivo verde con que fácilmente se les reconociera y honrara. El color verde se halla ya en la ordenación decretada por el califa 'abbāsí al-Ma'mūm, cuando en 817/201 ordenó que se cambiara el color oficial negro de los 'abbāsíes por el verde de los 'alīdas, a los cuales se había aficionado. Al-Suyūṭi nota que, como no hay precedentes en la *šarī'a*, no puede impedirse a nadie que use turbante verde, y actualmente ni lo usan todos los que son jerifes ni son jerifes todos los que lo usan. Los jerifes son particularmente numerosos en algunas partes del mundo musulmán donde constituyen enteras comunidades. Para probar la genuinidad de la descendencia se exhiben largas genealogías, de autenticidad a las veces bastante dudosa. A los jerifes se les da de ordinario el tratamiento de *Ibn rasūl Allāh*, hijo del enviado de Allāh; se aconseja tratarles con temeroso respeto, disimular sus injurias, volverles bien por mal, no cobrarles lo que compran, darles en matrimonio hijas bien dotadas, aunque ellos sean pobres. En varios países están libres de impuestos, se acepta su autoridad como la de los amigos de Allāh, se busca su bendición y se evita enojarles. Ninguno de ellos irá al infierno. Ellos, por su parte, procuran conservar pura su casta y evitan dar en matrimonio a sus hijas fuera del ámbito del linaje.

La figura del *mahdī* entra, por una parte, en la escatología, pero, por otra, tiene su lugar entre los *awliyā'*. *Mahdī*, guiado (por Allāh) de modo especialísimo y personal, es el título de un personaje ideal en el cual el pueblo ha cifrado siempre su esperanza; pero de modo particular en los tiempos difíciles, en épocas de guerras y desórdenes civiles y religiosos se ha esperado el remedio en la intervención, dirigida por Allāh, de una persona

92. *Cor.* 33/32-33.

perteneciente a la casa de Mahoma. Esta esperanza siempre viva y jamás realizada, acaba por proyectarse en el porvenir y da origen al aspecto escatológico del mahdismo, que halla su expresión concreta en la persona del futuro *mahdī*, que ha de aparecer al fin de los tiempos, agrupando a los muslimes bajo su victoriosa bandera para restaurar el islam, hacer triunfar la justicia y dar al mundo una era de prosperidad y de paz. En su tiempo el dinero se tendrá por nada, no faltará la lluvia, la tierra será pródiga de sus frutos. Todo este material mahdístico se halla en tradiciones relativamente tardías, meras reconstrucciones, muchas de ellas, de otras referentes al asesinato de 'Uṯmān y a las primeras guerras civiles entre musulmanes. A veces a la idea de *mahdī* se añade la de *muǧaddid*, renovador, enviado por Allāh al fin de cada siglo para reparar los daños sufridos por la religión.

El mahdismo histórico es, en parte, una anticipación del mahdismo escatológico, y en parte, un caso particular de la veneración de los *awliyā'*, amigos de Allāh, con la circunstancia de que el influjo de la persona que se declara *mahdī* es mucho más extenso y despótico que el de los santones, se sale declaradamente de la esfera puramente religiosa, atrae gran número de resueltos seguidores y suele tener como consecuencia guerras devastadoras. No pocas de las revoluciones provocadas por mahdíes han acabado en mísero fracaso, pero otras han dado lugar a grandes cambios en la historia del islam. Gracias a un movimiento mahdístico, los 'abbāsíes lograron derrocar el califato omeya; mahdístico fue el movimiento que fundó la dinastía fāṭimī, y *mahdī* se proclamó Ibn Tūmart, el fundador del imperio almohade. De ayer son los nombres del general inglés Gordon, caído en guerra contra el *mahdī* del Sudán, y del "Mad Mullah", *mahdī* de Somalia. No cabe dudar de que, en circunstancias favorables, nuevos mahdíes no dejarán de hallar fieles y ardientes partidarios en países de islam.

Artes mágicas

No faltaban en Arabia en tiempos de Mahoma las prácticas de magia y de usos supersticiosos; a ello alude con frecuencia el Corán. Mahoma admitía la existencia de un mundo de espíritus, genios y demonios, dotados de cien-

cia y de poder muy superior al de los hombres, pero sometidos, sin embargo, a la voluntad de Allāh y, por tanto, sin poder directo sobre los fieles. A éstos prescribe abstenerse de todo comercio con aquéllos y buscar en Allāh refugio contra sus maleficios. Así se declara en varias partes del Corán [93] y, en las brevísimas azoras finales, la 113, la llamada *al-Falaq*, la aurora, y la 114, *al-Nās*, los hombres.

Los comentadores de otro pasaje coránico [94] referente a la magia dicen que los *šayāṭīn*, demonios (sing. *ṣayṭān)*, dan origen a la nigromancia, poniéndose a escuchar junto al cielo inferior; luego adulteran con falsedades lo oído y dictan a los adivinos los oráculos que de éstos recibe la gente. Los ángeles, para ahuyentar a los *šayāṭīn*, les tiran las luces del cielo, como dice el Corán [95]. Estas luces, en la creencia popular, son las estrellas fugaces.

Cuando la expansión conquistadora aportó a los musulmanes el saber de los pueblos de Grecia y de Oriente, llegaron a noticia de los eruditos tratados y disquisiciones sobre astrología, geomántica, combinaciones de números, interpretación de sueños, augurios y vaticinios de todas las clases. Los teólogos, siguiendo la orientación coránica, tomaron posición contra las artes mágicas, y los juristas hallaron justa la pena de muerte contra quien las pusiera en práctica.

El estado de fluidez en que se hallaba todavía el islam al tiempo de aquel trasiego científico hizo posible la amalgama de las nuevas nociones con las del fondo puramente árabe o ya de antiguo asimilado; esas nuevas aportaciones se delatan por las diversas procedencias de palabras técnicas y de conceptos fundamentales sobre procedimientos mágicos, que poco a poco fueron tomando carta de naturaleza en el islam.

No era difícil islamizar los ritos mágicos, haciéndolos preceder por la invocación del nombre de Allāh, trasponiendo a ideas islámicas las teorías de otros pueblos, basando las especulaciones y las fórmulas en letras, números y frases tomadas del Corán. La tradición refería que, en ciertos casos, el mismo Mahoma había admitido y empleado procedimientos mágicos, como, por ejemplo,

93. *Cor.* 5/92-93 (90-91).
94. *Cor.* 2/96 (102).
95. *Cor.* 37/6-10.

contra el mal de ojo, contra la ponzoña de las serpientes y, en general, como remedio de enfermedades. Lo incierto y dudoso era el límite entre lo permitido y lo prohibido, límite que no llegó a tener definición precisa.

Estiman además los ulemas que la ciencia de los procedimientos de la magia, aun de la prohibida, no era en sí reprobable; al contrario, era laudable, en interés de la comunidad, que hubiera quien conociera las malas artes de los magos para poder así mejor prevenir sus maleficios. No es, pues, de extrañar que la astrología y los procedimientos relativos a la magia hallen lugar en las obras de muchos de los más celebrados autores musulmanes. Del *Kitāb al-fihrist*, el conocido repertorio bibliográfico compuesto hacia 987/377 por al-Nadīm o Ibn al-Nadīm, se saca que ya en el siglo x/iv gozaba la magia de vasta aceptación. Divide el autor a los magos en dos clases, según que en la prosecución de sus fines apelen a medios lícitos o ilícitos. Tanto unos como otros afirman que los efectos mágicos se deben al influjo de los espíritus que obedecen al mago. La diferencia entre los magos buenos y los magos malos está en que los primeros, según dicen, obtienen que los espíritus se les sujeten necesariamente por orden de Allāh. Para obtener ese mandato de Allāh, los magos buenos se esmeran en la devoción, renuncian a los deseos carnales y rendidamente imploran el favor de la divinidad. Al contrario, los magos malos declaran que llegan a obtener la ayuda de los espíritus por medio de oblaciones y de acciones que agradan a éstos, aunque desagraden a Allāh. A cambio de tales acciones y oblaciones, los espíritus cumplen los deseos del mago. Los medios materiales empleados en los encantamientos suelen ser comunes a las dos clases de magos.

El origen del método laudable se atribuye a Adán o a Salomón. Adán conocía el valor de ciertos nombres a cuya fuerza no podían resistir los espíritus. Salomón fue el primero en sujetar los espíritus y servirse de ellos. El anillo con el llamado "sello de Salomón" ha sido siempre muy usado entre musulmanes. El origen del método reprobable se hace remontar a Iblīs, el diablo, a su hija, o a su nieta. Cuando el suplicante hace lo que ella quiere, ésta se pone a su servicio.

Además de al-Nadīm, al-Rāzī (m. 925/313), al-Mas'ūdī (m. 956/346), Algazel (m. 1111/505), Ibn Ḫaldūn (m. 1406/

808) han teorizado sobre la magia desde varios puntos de vista. Al-Rāzī e Ibn Ḫaldūn ponen en el alma, *nafs*, del mago el principio eficiente de la magia. Este principio podrá aumentar su influjo coligándose con otros poderes celestes o satánicos. Los ritos materiales externos tienden a producir cierta hipnosis en el mago, y tal estado de hipnotismo puede servir de criterio, según ellos, para distinguir los verdaderos magos de las legiones de embaucadores.

La astrología y la cábala han sido objeto de serios estudios por parte de los eruditos musulmanes. La astrología se empleaba principalmente para pronosticar los horóscopos, para decidir sobre asuntos importantes y para determinar los momentos faustos o infaustos. También la cábala, con sus complicadas combinaciones de los valores de letras y números, servía para predecir el porvenir. Se atribuye a 'Alī la composición de dos libros misteriosos, en los cuales, siguiendo procedimientos cabalísticos, se predecía toda la historia del mundo.

Relacionada con la astrología está la geomancia, muy usada en algunos países islámicos. Consiste esencialmente en producir al azar sobre la arena o sobre una superficie cualquiera un cierto número de huecos o puntos, de los cuales luego pueden borrarse algunos, tal como venga. Sobre los puntos restantes se pone un cuadriculado de 16 casillas, y con tablas o explicaciones se interpreta el significado de la posición que los puntos tienen en el cuadriculado.

La observación de superfices brillantes, ya líquidas, como gotas de agua o de tinta; ya sólidas, como espejos, cristal, hojas de espada, estaba en boga en Egipto durante el pasado siglo. La "dormición", esto es, ponerse a dormir en lugares y ocasiones determinadas para obtener sueños de presagios, ha sido siempre medio muy socorrido. Algazel tiene un tratado sobre la ciencia de la interpretación de los sueños.

Sin duda, entre las prácticas supersticiosas, la más universal es el uso de amuletos, *ḥamā'il*, o de talismanes, *ṭilism*, del griego *télesma*. Los amuletos pueden ser de los más variados materiales y formas, y de tamaño ordinariamente reducido, pues suelen llevarse ordinariamente puestos. Los ritos de preparación de un talismán o amuleto son muy complicados: hay que tener en cuenta la finalidad a que se les destina, y se da también im-

portancia grande a la persona que los prepara, que suele ser un derviche al que se reputa muy versado en el arte.

A los cuarenta días del nacimiento suele ya darse a los niños un amuleto que puede ser muy tosco: una conchita o un hueso, envueltos en cuero y puestos bajo el brazo izquierdo; otras clases de talismanes consisten en libritos minúsculos con fórmulas o plegarias, encerrados en estuchitos y suspendidos en bandolera sobre el pecho. Se prefiere para talismanes alguno de los nombres de Allāh, o de Mahoma, o de ángeles, o breves textos coránicos, especialmente de las dos últimas azoras, la 113 y 114, llamadas *al-mu'awwiḏatānī*, las dos que preservan, o la azora *Yā Sīn*, o la *Fātīḥa*, o el verso "del Trono" [96]. Otros amuletos contienen signos astrológicos, geománticos, cuadrados mágicos, imágenes de hombres o animales. Es común la figura de la mano grabada o recortada en piezas de oro o de plata o de metales inferiores y llevada como dije pendiente de una cadena. Sirve especialmente para conjurar el mal de ojo; las fórmulas en ellas escritas suelen responder a tal fin, pero grabando en ellas otras fórmulas puede usarse con otros fines. Este amuleto suele llamarse "la mano de Fāṭima": en los cinco dedos ven los šī'íes el recuerdo de Mahoma y de los cuatro miembros principales de su familia, 'Alī, Fāṭima, Ḥasan y Ḥusayn. Durante la última guerra mundial alguna potencia distribuyó abundantemente "manos de Fāṭima" en el norte de Africa con inscripciones de propaganda contra el enemigo.

Uno de los escritos más célebres sobre talismanes es el atribuido al Maslama al-Maǧrīṭi, el Madrileño (m. 1077/398), *Gāyat al-ḥakīm fī 'l-siḥr*, la meta del sabio en la magia.

Los *ǧadwal* consisten generalmente en figuras geométricas poligonales o curvas en las que se inscriben nombres o caracteres mágicos. A veces se queman para aprovechar su poder fumigatorio, a veces se diluye en agua la tinta de lo escrito y se bebe, a veces se lleva como amuleto. Los cuadrados mágicos son de muchas clases, y algunos bastante complicados. *Budūḥ* es una palabra mágica formada por una de las combinaciones posibles entre las letras que ocupan el cuadrado mágico simple de nueve casillas. La difusión del uso de esta palabra se debe al favor con que de ella habla Algazel en el *Munqiḏ*,

96. *Cor.* 2/156 (255).

considerándola como ayuda segura, aunque inexplicable, para resolver las más difíciles cuestiones. Con ella se hace el sello llamado de Algazel. Otros quieren que el *budūḥ* venga de Adán. Es palabra que con frecuencia se halla grabada en anillos, joyas y talismanes. Se escribe al principio de un libro como fórmula protectora contra su pérdida. Su uso más frecuente es para asegurar la recepción de las cartas y de los envíos de mercancías.

E. W. Lane, en su libro sobre las costumbres de Egipto, describe una tabla mágica universal compuesta de cien casillas, en cada una de las cuales hay una letra. Para usarla, se pone el dedo sobre una casilla cualquiera y luego, saltando de cinco en cinco casillas, se van combinando palabras con las letras que en ellas se encuentran, hasta haber recorrido todas las casillas. La proporción de respuestas que aconsejan abstenerse respecto a las que animan a ir adelante en el intento es de cuatro a una.

Otra práctica muy difundida es la del *fa'l*, augurio, presagio; hay muchas maneras de hacerlo, y para ello hay libros y tablas con métodos especiales. Un modo corriente es abrir un libro al acaso y leer lo primero que se encuentra. Otros toman el Corán, lo abren con los ojos cerrados, cuentan siete páginas hacia atrás o adelante, y poniendo el dedo sobre la página abierta, leen lo que el dedo señala. Entre los persas, el *Dīwān* de Ḥāfiẓ sirve con frecuencia para este fin. Hay también en Persia cartas de juego con versos de Ḥāfiẓ destinadas a la práctica del *fa'l*. No falta quien usa con el mismo fin las cuentas del *subḥa*, rosario, tomado al azar de por medio, y van pasando todas con tres variaciones de: "permitido", "indiferente", "prohibido". La última cuenta es la que vale.

Las prácticas indicadas no son más que un ligero esbozo de lo mucho que en esta materia se hace. Como es natural, hay gran diferencia en la posición que respecto a ellas toma la gente culta y el pueblo menudo. Por otra parte, ese matalotaje de procedimientos mágicos constituye un excelente medio de penetración del islam cuando se trata de pueblos menos civilizados, aficionados a la superstición, los cuales podrían atribuir la relación de inferioridad en que se hallan respecto a los musulmanes al poder superior de los amuletos y talismanes de éstos. Una vez iniciada la islamización, no habrá quien

efectivamente les impida continuar en sus viejas prácticas, más o menos adaptadas a su nueva situación.

LAS SECTAS

La actividad de los elementos intelectuales ha ido dejando su impronta en la evolución del islam. Ha habido variedad de opiniones y tendencias, variadísimas doctrinas, considerable número de agrupaciones. Sin duda, en el desarrollo de tales actividades se ha tocado, y a veces se ha rebasado, el límite entre la ortodoxia y la heterodoxia, pero, aunque con demasiada frecuencia se haya llamado secta a alguno de los grupos cuya actividad se ha desarrollado en materias filosófico-teológicas, conviene reservar la denominación de secta para los grupos que, formados dentro del islam, se han separado del tronco común en cuestiones fundamentales y han querido vivir independientes, como sociedad completa, con organización y cabeza propia.

Hay una tradición del siglo IX/III, recibida en colecciones menores, en que se hace decir a Mahoma: "La 'gente del Libro' está dividida en setenta y dos doctrinas; mi comunidad se dividirá en setenta y tres sectas, de las cuales setenta y dos irán al infierno y una sola al paraíso". Este hadiz, con sus casi inevitables variantes, una de las cuales, invirtiendo los términos, envía setenta y dos sectas al paraíso y una sola al infierno, alcanzó favor tan grande que, hecho punto de partida para los autores musulmanes dados al estudio de las divisiones religiosas, les obligaba a manipular datos y excogitar explicaciones para cuadrar con el número prefijado. Así lo hicieron, por ejemplo, en sus libros de historia de las religiones, al-Šahrastānī, bien conocido en Europa gracias a la edición de Cureton y a la traducción de Haarbrücker, e Ibn Ḥazm, editado en estos últimos tiempos en El Cairo y presentado en español por Asín Palacios.

No faltaron en el islam espíritus reflexivos que pusieran en duda la genuinidad de aquella tradición. Uno de ellos fue al-Rāzī (m. 1209/606), el cual, en su exégesis a la azora 21/93, hace notar que, si se trata de puntos fundamentales, no son tantas, ni muchos menos, las divisio-

nes del islam; y si se repara en cuestiones secundarias, son muchas más de las setenta y tres profetizadas.

La efímera unidad inicial del islam naufragó, no en escollos de controversias teológicas, sino en litigios de ambiciones mundanas, despertadas por la cuestión de la herencia política de Mahoma, las cuales, latentes durante los tres primeros califatos, desbordaron luego toda su represada violencia en las luchas por el poder supremo.

El poder califal, el imāmato, reúne en sí la primacía en el orden religioso y en el civil, y como ambos órdenes se aúnan y confunden en el islam, puede decirse que ya desde el principio tuvieron los cismas carácter religioso; sin embargo, según el modo de pensar occidental, el origen de las viejas sectas no es religioso, sino predominantemente político y mundano; el elemento religioso viene más tarde a cohonestar y apoyar posiciones políticas previamente tomadas, y sirve después para conservar la vida de la secta cuando ya ha desaparecido toda ocasión de reivindicaciones políticas.

Las tres grandes divisiones del islam actual son las de los sunníes, que constituyen la gran mayoría, con el 90 por 100 de todo el islam; de los šī'íes, con el 9 por 100; y el de los *ibāḍiyya* o ibāḍíes, rama moderada de los ḫāriǧíes, que condividen el 1 por 100 restante con escisiones más recientes, que entran en este capítulo porque también se apartan del *iǧmā'* en puntos fundamentales y tienen organización y autoridades propias.

Los ḫāriǧíes

Ḫāriǧī, pl. *ḫawāriǧ*, vale tanto como decir el que se sale, o se sale fuera de algo. Según este significado, se ha venido atribuyendo, tanto en Oriente como en Occidente, el origen del nombre de la secta a que los ḫāriǧíes se salieron afuera del partido de 'Alī. M. Guidi buscó en el Corán la razón denominativa de la secta apoyándose particularmente en pasajes de la azora nona, última en el orden cronológico generalmente aceptado de las azoras coránicas, en la que se trata de las relaciones hostiles entre musulmanes e infieles. En esta azora, a la idea de *ḫaraǧa*, salir al campo a luchar, se opone la de *qa'ada*, estarse sentado en casa, inactivo. Los *qurrā'*, recitadores del Corán y, por tanto, buenos conocedores de su

contenido, habían sido el alma de la revuelta ḫāriǧī; probablemente ellos vieron simbolizada en el nombre de la secta la actitud propia de los buenos muslimes, que *salen* al campo en defensa de la religión.

Los ḫāriǧíes nunca formaron secta homogénea y compacta. Divididos en numerosos grupos y distribuidos por varios países, pero nunca en Siria, solar tradicional de los omeyas, obedecían a jefes electivos que hacían con ellos las veces de califa. La autoridad de éstos era tan precaria, que bastaba algún acto censurable según las doctrinas ḫāriǧíes para dar pie a su destitución. Los autores distinguen hasta unas veinte variedades de la secta, que coinciden en algunos puntos generales, como en la democracia absoluta en la elección del *imām* o califa, la posición tomada en la cuestión de la fe y de las obras, y la limitación del *iǧmā'* al consenso unánime de los miembros del propio grupo. Pero aun en estos puntos hay diferencias entre los grupos.

Según la doctrina *ḫāriǧī*, todo musulmán apto y de conducta intachable puede ser elegido califa por la comunidad, sin distinción de condición ni de raza, aunque se trate de un esclavo negro; y todo califa cuya conducta no se ajuste a los preceptos de la religión debe ser depuesto como indigno. Por esta razón, los ḫāriǧíes admitían como legítimos los dos primeros califatos, pero sólo los seis primeros años del califato de 'Uṯmān, el tercer califa; y del califato de 'Alī, sólo el período precedente a la convención de Ṣiffīn, 657/37, en que se pactó un arbitraje. Fueron enemigos acérrimos de los omeyas, a los cuales ellos consideraban como usurpadores del califato y enemigos de la religión.

Algunos ḫāriǧíes, llevados de su afán de establecer la igualdad de las razas, identificaban con los persas a los sabeos de que habla el Corán, y para que no fueran menos que los árabes, cristianos y judíos, predecían la venida de un profeta y un Corán nuevo enviado por Allāh al pueblo persa.

Los ḫāriǧíes afirmaban la necesidad de las obras para la existencia de la fe y la pérdida de la calidad de creyente si se cometía un pecado grave. El muslim que lo cometiera debía ser considerado apóstata y sufrir las consecuencias. Declaraban infieles a los musulmanes que no seguían sus doctrinas, y aplicaban las penas incontinenti sin perdonar edad ni sexos. Una rama extremista

de los azraqíes, que llegó a dominar por algún tiempo en buena parte de Persia, declaraba que al reo de pecado grave no le quedaba ni el recurso del arrepentimiento, y había que darle muerte, y también a sus mujeres y niños. Los autores refieren escenas atroces de estos actos de *isti'rāḍ*, matanza sin distinción, sin otro motivo que el odio de secta.

La terrible intolerancia ejercida contra los muslimes contrasta con la benevolencia que los ḫāriǧíes mostraban en general hacia la "gente del Libro", y aun había quienes se hallaban dispuestos a considerar en plano de igualdad a los judíos y cristianos que se avinieran a recitar la *šahāda*, profesión de fe musulmana, modificando su segunda parte en el sentido de que Mahoma era el profeta enviado, no a ellos, sino a los árabes. En punto a moral y a cuestiones rituales, los ḫāriǧíes eran grandes rigoristas. Llegaban a expurgar del Corán, como apócrifa, indigna, frívola y mundana, la azora 12, en que se trata de la historia de José en Egipto.

Pocos y esparcidos son los datos que han quedado sobre las doctrinas y principios de los grupos ḫāriǧíes hoy extintos. Queda lo que se refiere a la rama de los ibāḍíes, cuyos adeptos forman comunidades en la región argelina de Mzāb, en la isla de Gelbes, en Ǧebel Nefüsa (sur de Trípoli), en Omán y en Zanzíbar. La doctrina de éstos puede considerarse como definitivamente fijada en el siglo XI/VI. No admiten la licitud del *isti'rāḍ*, ni consideran como infieles a los demás muslimes y, por consiguiente, no prohíben los matrimonios con ellos. De una *'aqīda*, sumario de artículos de fe, de los ibāḍíes argelinos, publicada por Motylinski, se saca que en bastantes puntos su doctrina coincide con la de los mu'tazilíes: defienden el Corán creado, niegan la visión de Allāh en la vida futura, interpretan alegóricamente los pasajes antropomorfistas del Corán y muchas predicciones escatológicas, como las de la balanza para pesar las obras y el puente sobre el infierno. Allāh no perdona los pecados graves si el pecador no se arrepiente antes de morir. Las penas del infierno son eternas para los muslimes que mueren impenitentes, y para éstos no habrá intercesión que les valga en el día del juicio. La razón es la misma aducida por los mu'tazilíes: Allāh no puede faltar a sus promesas ni a sus amenazas. La vida lánguida de la secta parece haberse avivado en estos últimos tiempos con

la nueva edición de varios tratados y alguna actividad literaria.

La šī'a

Šī'a es voz árabe que significa partido, y por antonomasia se aplica al primero de los partidos nacidos en la comunidad musulmana, formado por los legitimistas, los que reivindicaban para 'Alī, yerno de Mahoma, y para sus descendientes, el derecho exclusivo de regir la comunidad de los fieles.

La *šī'a* es, pues, tan vieja como el litigio sobre la sucesión de Mahoma. Latente durante los tres primeros califatos, el conflicto se enardece cuando el cuarto califa, 'Alī, ha de recurrir a las armas para afirmar su autoridad. Los repetidos fracasos de la *šī'a* en los campos de batalla y en las combinaciones de la política fueron empujándola al retraimiento, acentuaron el carácter religioso de sus reivindicaciones, apartándola de la ortodoxia sunní, y fomentaron luego la división de la *šī'a* en numerosas taifas.

La oposición entre la *šī'a* y la *sunna,* manifestada a veces en hechos de extremada violencia, no hay que buscarla, como a primera vista pudiera parecer, ni en la aversión que los sunníes puedan abrigar contra la persona de 'Alī o contra sus descendientes, ni en que los šī'íes rechacen la *sunna,* esto es, los hechos y dichos de Mahoma, en bloque y sin distinción. Muy al contrario, aunque de ordinario se llama sunníes a los muslimes ortodoxos, se ha podido decir, con razón, que los šī'íes son más sunníes que los mismos sunníes, porque la *sunna,* las tradiciones atribuidas a Mahoma, forma la base principal de los argumentos legitimistas de la *šī'a,* y paralelamente a los sunníes ortodoxos, tienen también ellos sus colecciones de tradiciones propias. Es más: los šī'íes se consideran los poseedores de la verdadera *sunna* y rechazan la de los ortodoxos, como basada en falsos testimonios de gente enemiga de 'Alī y opuesta a sus reivindicaciones.

Por su parte, los sunníes ortodoxos veneran la memoria de 'Alī, no sólo como la de uno de los más conspicuos compañeros de Mahoma, sino también como miembro de la familia de éste, y es conocida la veneración que en todo el islam gozan cuantos, con títulos más

o menos auténticos, se glorían de ser miembros del linaje de Mahoma. Más aún: se considera meritorio celebrar los méritos de 'Alī y condenar los asesinatos y persecuciones de que él y los suyos fueron objeto.

La razón fundamental de la oposición entre sunníes y šī'íes radica en la cuestión del imāmato, de la constitución política de la comunidad musulmana. Los ḫāriğíes la habían resuelto en sentido democrático, al afirmar que cualquier muslim digno y apto podía ser elegido a la suprema dignidad. Los sunníes habían limitado al ámbito de elegibilidad a los miembros de la tribu de Quraysh, que era la de Mahoma; con esto no hacían sino dar por bueno el orden establecido. Los šī'íes, rechazando el principio electivo, defendían la sucesión hereditaria por derecho divino. Toda otra manera de constitución de la autoridad suprema es a sus ojos usurpación y atentado intolerable contra los derechos imprescriptibles de 'Alī y de sus descendientes.

Imām, praepositus, es voz que puede designar, sea al califa sunní como jefe de la comunidad de los creyentes, sea a personajes venerados por su vida y su doctrina, sea al que preside y dirige la oración hecha en grupo; pero es además término técnico usado por los šī'íes para designar al descendiente de 'Alī reconocido como jefe de la comunidad. En este sentido se habla del "imām" de los šī'íes en contraposición al "califa" de los sunníes.

A tan profunda diferencia sobre el origen de la autoridad suprema en la comunidad se junta otra de no menor importancia en lo que se refiere a las prerrogativas de esa autoridad. El califa, para los sunníes, no es más que el soberano temporal encargado de proteger la religión, pero sin magisterio religioso ni otra prerrogativa semejante que le eleve sobre los otros miembros de la comunidad. Al contrario, el *imām*, para los šī'íes, tiene ciencia sobrehumana, su enseñanza tiene valor definitivo, y goza de todas las prerrogativas sobrehumanas que la *šī'a* atribuye al imāmato, como son impecabilidad, infalibilidad, conocimiento de lo oculto. Todo esto es inaceptable para los sunníes, los cuales sólo en los profetas admiten las dos primeras cualidades, y reservan a sólo Allāh el conocimiento de lo oculto, con anatema para quien sostenga lo contrario, fundados en el Corán [97],

97. *Cor.* 27/66 (65).

que dice que nadie fuera de Allāh conoce lo oculto en el cielo y en la tierra.

Tampoco admiten los sunníes el principio del *badā'*, caro a los ṣī'íes, según el cual se da la posibilidad de que Allāh cambie sus determinaciones. En cuanto al Corán, la *šī'a* impugna la integridad del Corán de 'Uṯmān, arguyendo que fue maliciosamente expurgado de los pasajes en que se establecían los derechos de 'Alī y en que se favorecían las tesis šī'íes. El verdadero y completo Corán sólo lo conocen los *imām*, y será promulgado por el último de ellos, el *imām mahdī*, al tiempo de su venida. Hasta tan feliz momento, los šī'íes se ven reducidos al uso del Corán corriente, del que con rebuscadas exégesis y arbitrarios cambios de texto, sacan argumentos para apoyar sus reivindicaciones; pero para efectos litúrgicos prescinden de toda modificación del texto.

Las tradiciones no suelen recibir entre los šī'íes el nombre de *ḥadīṯ*, sino de *aḫbār*, noticias (sing. *ḫabar*). Gran parte de las tradiciones šī'íes tienen el mismo contenido que las sunníes, de las cuales sólo se diferencian por los *isnād*, serie o cadena de transmisores. Estos *isnād* šī'íes se componen, naturalmente, de personas gratas al partido, y son generalmente más breves que los *isnād* sunníes, porque mientras en éstos hay que llegar hasta Mahoma para hallar la autoridad final, en los *isnād* šī'íes basta apoyarse en la autoridad, igualmente definitiva, de uno cualquiera de la serie de los *imām*.

Las demás fuentes de derecho, y el *iğmā'* en particular, pierden su razón de ser ante la continuación de un magisterio infalible en la persona del *imām*. Por eso se ha dicho que la *sunna* es islam de *iğmā'*, y la *šī'a*, islam de autoridad. De un mismo caso de *iğmā':* la elección de los tres primeros califas, sacan los sunníes la corroboración de su tesis, y los šī'íes la consecuencia contraria, pues ven en el tal *iğmā'* la prueba palpable de que puede ser erróneo.

También la *šī'a* tiene sus propias escuelas de *fiqh*, derecho. Las variantes entre el derecho šī'í y el sunní son pocas y de escasa importancia. La más importante es la diferencia sobre la validez del contrato matrimonial llamado *mut'a*, matrimonio de placer, o matrimonio temporal, admitido por la *šī'a*, rechazado por la *sunna*. Es un contrato irrevocable, *lāzim*, de unión legal restringida a un tiempo determinado, con dote también determinada.

Transcurrido el plazo legal, se disuelve sin más el enlace. El Corán habla explícitamente de él como de cosa permitida, confirmando así la costumbre preislámica, pero luego la *sunna* lo ha tenido por ilícito apoyándose en tradiciones atribuidas a Omar y al mismo Mahoma. Esa prohibición no ha conseguido extinguirlo del todo en la comunidad sunní, ni aun en la Meca. Entre los šī'íes, por ejemplo, en Persia, es corriente que el viajero se vaya casando de este modo en los varios sitios por donde pasa, en todos los cuales hay agentes solícitos de procurar un partido conveniente. A veces los plazos de resolución son bastante largos, hasta de noventa y nueve años.

En la determinación de los meses del calendario lunar, la *šī'a* se aparta del método de visión efectiva seguido por la *sunna* y se atiene a la determinación astronómica, de modo que, en el cómputo šī'í, los meses pueden empezar uno y hasta dos días antes que los meses sunníes. Hay además ligeras diferencias rituales entre la *šī'a* y la *sunna*, como, por ejemplo, en el *aḏān*, llamada a la oración; en el ritual de los funerales, en el que se añade un quinto *takbīr*, alabanza de *Allāh*, y en la forma de ablución menor de los pies.

'Alī

De modo paralelo a la glorificación de Mahoma por los sunníes, ha ido la leyenda šī'í ensalzando y glorificando la memoria de 'Alī. En el primer estadio se trata de acercarle lo más posible a Mahoma, haciendo que éste le distinga de modo particular, le nombre su sucesor y trate de asegurarle la sucesión cuando, presintiendo próximo su fin, envía fuera de Medina, con achaque de expedición militar, a Abū Bakr y a Omar, con cuatro mil que no eran partidarios de 'Alī. La muerte de Mahoma ya no tiene lugar en brazos de 'Ā'iša, su mujer predilecta, sino en los de su hija Fāṭima, esposa de 'Alī, mientras éste les asiste de continuo. 'Alī tiene también parte principal en las exequias, lava el cadáver de Mahoma, lo unge con alcanfor traído expresamente por el ángel Gabriel, y, con permiso del ángel, se queda con la tercera parte de la provisión.

'Alī es además prototipo de bravura en el campo de batalla; no hay guerrero como 'Alī, ni espada como la suya, llamada *Ḏū 'l-fiqār (faqār)*. Son sin cuento los relatos de sus proezas. En el ataque a la colonia judía de Ḫaybar salió a retarle un campeón judío. 'Alī de un tajo le partió en dos el yelmo, la cabeza y el cuerpo. Los ángeles, admirados, alzaron el grito, y Allāh dio orden a Gabriel para que frenara el golpe y que su ímpetu no partiera en dos el mundo. En aquella misma jornada asió 'Alī una puerta que ocho hombres no podían menear y la empleó a guisa de escudo durante el combate. La fuerza de su brazo era tanta que, de un empellón, derribaba treinta y tres enemigos, y en la "jornada del camello", *yawm al-ǧamal*, dio muerte por su mano a más de quinientos adversarios.

La sabiduría de 'Alī era portentosa y su habilidad caligráfica corría pareja con su ciencia. Escribió un libro sacro, el *Ǧafr-i ǧamā'*, que tenía setenta codos de largo, en el cual se contenía todo lo necesario para el bien de la humanidad, el saber y los escritos de los 124.000 profetas. Según el *Taḏkirat al-a'imma*, litografiado en Teherán en 1912/1331, lo que hoy queda de aquel volumen tiene 28 partes, con 28 páginas por parte y 28 divisiones por página. Nadie más que Allāh y los *imām* conocen los caracteres en que está escrito. Se atribuyen también a 'Alī otros escritos menores y colecciones de aforismos.

Conspicuo como guerrero y sabio, no lo es menos 'Alī como taumaturgo. Son innumerables y variadísimos los prodigios que de él se cuentan: curación instantánea de tremendas heridas, cambio de la cabeza humana de un ḫārigí en cabeza perruna, poder sobre la naturaleza, resurrecciones y apariciones después de muerto para castigar a sus enemigos. Más que eso es 'Alī y más alto le colocan sus partidarios: 'Alī es el *walī Allāh*, el amigo de Allāh; *šāh-i awliyā'*, el rey de los amigos de Allāh; *asad Allāh*, león de Allāh.

El imamato

Tanto los šī'íes moderados como los *gulāt*, los que exageran, admiten el principio del imāmato, y convienen en que el *imām* ha de descender en línea recta de 'Alī y

ser jerarca supremo de la comunidad. Más allá de este punto cesa la unanimidad, y las divisiones se multiplican cuando se trata de precisar quién haya de ser la persona investida de tan alta dignidad.

La doctrina del imāmato ha ido evolucionando dentro de la *šī'a*, desde un primer tiempo, en que el concepto de *imām* equivale prácticamente al del califa ortodoxo sunní. Los requisitos son: descendencia de 'Alī, mayoría de edad, integridad de cuerpo y mente, sólida ciencia religiosa, aptitud para el gobierno. Se excluye la elección y la fuerza como medios de obtener el imāmato. No parece excluirse la existencia simultánea de varios *imām*, jefes de diferentes grupos.

Poco a poco va viéndose algo más en la persona del *imām*. Este es ya el enviado de Allāh, continuador de la misión de Mahoma, guía de la comunidad, y, por consiguiente, ha de ser único. Su dignidad se recibe y se transmite por el *naṣṣ*, acto con que el padre designa al hijo que ha de sucederle en el imāmato. Se reivindica para el *imām* no sólo autoridad temporal sobre todo el islam, sino también poder espiritual máximo. El *imām* es el solo conocedor del sentido íntimo del islam, comunicado secretamente por Mahoma a 'Alī y transmitido por éste a sus sucesores en el imāmato. Además el *imām* tiene autoridad definitiva docente, obligatoria, en la interpretación del Corán y de la *sunna*. Como especialmente guiado por Allāh, el *imām* no puede errar, es infalible.

Más tarde a principios del siglo X/IV, cuando las ideas de la filosofía griega van penetrando en el islam, cuando se ve en el hombre al microcosmos, compendio de la creación, se identifica a Mahoma con el *'aql al-kull*, el intelecto universal, y al *imām* con el *nafs al-kull*, el alma universal. Naturalmente, estas ideas no podían rebasar un reducido círculo de eruditos.

El último paso en la evolución de la doctrina del imāmato tiene lugar después del establecimiento de la *šī'a* como religión oficial del Estado persa fundado por los safawíes. Estos se decían descendientes del *imām* Mūsà al-Kāẓim. Se ha dicho que, aprovechando esta pretensión, los que querían hacer fortuna en la corte apelaban al socorrido medio de ensalzar sin medida a los *imām*. La doctrina del imāmato, en este último estadio de la *šī'a* moderada, afirma que la luz de Allāh es el instrumento de la creación del universo; que los *imām*, porta-

dores de esa luz, se suceden en serie ininterrumpida e ininterrumpible. Si faltara el *imām*, perecería el mundo. La guía del *imām* es indispensable para llegar a la verdad, o, lo que es lo mismo, a la salvación. Con esta exaltación de la dignidad imámica, la misión de los profetas pasa a posición muy secundaria, reducida a una actividad particular en bien de pueblos extraviados por las sendas del error. 'Alī, por consiguiente, aunque, según las apariencias, recibía su ciencia de Mahoma, en realidad era muy superior a él.

Conviene notar que esos diferentes estadios o modos de concebir el imāmato tienen muchos matices intermedios, reducidos aquí a cuatro para claridad de exposición; y que las diversas ideas sobre el imāmato han coexistido y pueden actualmente coexistir no sólo en diferentes comunidades, sino aun entre los miembros de una misma comunidad.

Al-Maǧlisī (m. 1699/1111), el último de los grandes teólogos šī'íes de la época ṣafawí, trata detenidamente de la doctrina del imāmato, demostrando su necesidad desde el momento en que cesa el período de la profecía. Arguye que Allāh hace siempre lo mejor y más conveniente para sus siervos, y que éstos necesitan un guía dotado de autoridad definitiva, porque si fuera verdad lo que dijo "el maldito Omar", que para guía bastaba con el Corán, no habría sobre él tantas disputas. Al-Maǧlisī apoya sus tesis en pruebas de razón teológica, de analogía, en la autoridad del Corán y en muchas tradiciones.

Es de fe šī'í que la *'iṣma*, exención de pecado y de error, es prerrogativa del *imām*, y que tal exención debe ser entendida del modo más absoluto. Pero, aunque se admite que el *imām* no yerra de hecho y no peca, se discute si es compatible con la cualidad de *imām* la posibilidad de errar o de cometer actos pecaminosos. Algunos dicen que hay en el *imām* algo que se lo impide. Otros opinan que, en rigor, podría errar o pecar, pero que el favor de Allāh le preserva, aunque sin violencia, para no privarle del mérito. Sólo Ibn Babūya (m. 991/381) admite la posibilidad en el *imām* de algún error accidental, y aun esto antes de que haya sido investido con tan alta dignidad. Gracias a esta *'iṣma*, y con la garantía de Allāh, la certeza de lo que dicen los *imām* es absoluta, mayor de la que puedan dar los sentidos, expuestos a ilusión. Los *imām* poseen una ciencia secreta, hereditaria-

mente transmitida, sobrehumana. Quien los tenga por capaces de ignorancia o transgresión, no conoce su verdadera naturaleza, y no hay salvación posible para el que no conozca al *imām*.

También es de fe šī'í el *tawaṣṣul*, mediación, del *imām*. En la doctrina de la mediación, la *šī'a* pasa más allá de simple intercesión propia de la *sunna*, especialmente en lo que se refiere a la intercesión de Ḥusayn, hijo de 'Alī. La *šī'a* ha visto en la tragedia de Karbalā' no un desastre inevitable y fatal, sino un sacrificio voluntario con mérito de redención. Hay *aḫbār*, tradiciones sī'íes, en que se hace preanunciar a Mahoma que "Ḥusayn, mi nieto, ha de morir por mi pueblo"; se dice que, antes del sangriento desenlace de Karbalā', un ángel enviado por Allāh había propuesto a Ḥusayn la libre elección entre el sacrificio o la victoria contra los enemigos que le acosaban, pero que Ḥusayn prefirió inmolarse por los musulmanes.

La *šī'a* ha idealizado la violenta muerte de Ḥusayn en Karbalā', 680/61, perpetuando su recuerdo no menos en la literatura que en las festividades populares celebradas como aniversario en la primera década del mes de *muḥarram*.

En cuanto a la intercesión de los que sin ser *imām* son tenidos en veneración por la fama de sus virtudes, o por haber perecido "en la vía de Allāh", se nota en la *šī'a* una tendencia notablemente restrictiva si se la compara en este punto con la *sunna;* esa tendencia se debe a la exaltación de la persona de los *imām*, los cuales son en realidad los únicos intercesores, y sólo por ellos viene la guía y la salvación. Esta es también la causa por la cual el sufismo, que ofrece medios de acercarse a Allāh sin intervención del *imām*, ha sido condenado por las sectas šī'íes.

La doctrina de la *gayba*, ausencia, ocultamiento, del *imām*, ha ido necesariamente surgiendo en las diversas ramas de la *šī'a* a medida que en ellas se ha ido extinguiendo la sucesión directa. El último de los *imām* reconocido como tal en cada una de las ramas no desaparece de entre los suyos por muerte, sino por ocultamiento temporal aconsejado por las dificultades de los tiempos. La doctrina del ocultamiento va acompañada por la creencia en la continuidad de su existencia, sin que se arredren los eruditos šī'íes por la extraordinaria longevidad que se ven obligados a atribuirle. El *imām* oculto,

al que se llama "el *imām* del tiempo" continúa siendo, a pesar de su ausencia, el jefe de su comunidad, y se dice que tiene medios para transmitir a los suyos la expresión de su voluntad. La creencia en el *imām* oculto es piedra angular en el edificio de la dogmática šī'í, y perdura en el pueblo. La *wilāya*, pleitesía, al *imām* oculto es de capital importancia para los *šī'íes*. Así la apertura del primer parlamento persa se hizo bajo "la protección y en presencia del *imām* oculto", y la constitución fue declarada "intangible hasta el advenimiento del *imām*". En la sesión inaugural se invocó el beneplácito y asentimiento del "*imām* del tiempo", y cuando, en 1908/1326, el partido constitucional persa dirigió un manifiesto al pueblo, lo encabezaba con una *fatwà*, opinión jurídica razonada, emitida por los *mullā* de la venerada ciudad de Naǧaf, los cuales declaraban que oponerse a la constitución equivalía a sacar la espada contra "el *imām* del tiempo".

El mahdismo šī'í es la expresión de las reivindicaciones del legitimismo contra la "usurpación" inicial del poder soberano en el islam, perpetrada en perjuicio de los derechos de 'Alī por algunos "vanos, perversos, desleales" compañeros de Mahoma; "usurpación" continuada luego "cuando un pecador iba heredando el califato de otro pecador". Los šī''íes identifican la persona del *mahdī* esperado por el islam, victorioso y pacífico, con la del *imām* oculto, y la impaciencia con que se espera su retorno ha impulsado a muchos a aplicar los procedimientos de la cábala, combinando letras y números con pasos coránicos a fin de determinar el ansiado momento.

Aunque los elementos cultos de la *šī'a*, apoyándose en el Corán, han negado el poder taumatúrgico de los *imām*, el pueblo ha preferido atribuirles toda clase de poderes superiores, como prenda de la genuinidad de su carácter imámico. Así, por ejemplo, se cree que el *imām* es invulnerable e invencible. Mientras le acompaña la victoria, todos creen en él: no se le exigen más títulos. Cuando el duro contraste de la experiencia destruye tal ilusión, se plantea de nuevo el problema: unos lo resuelven diciendo que ya que le faltaban tales dotes, nunca ha sido *imām*, y perdida la fe en él, pasan a otros grupos. Los que le siguen adictos recurren a la teoría del *badā'*, que admite en Allāh la posibilidad de alterar sus decisiones.

Badā' es nombre árabe que, en sentido propio, significa el acto de producirse o de manifestarse algo antes no presente o no manifiesto; en sentido técnico indica la ocurrencia de nuevas circunstancias en el curso de los acontecimientos que dan lugar a que Allāh revoque o modifique decretos anteriores. En teoría, el *badā'* puede ser de tres clases: *fī 'l-'ilm, fī 'l-irāda, fī 'l-amr*, según se halle en relación con la ciencia, con la voluntad o con los decretos divinos. Sólo algunos de los más exagerados, los *badā'iyya*, admiten la posibilidad de la mutación en el saber divino. Los demás, o no admiten esta posibilidad, o la restringen cuanto pueden. Algunos dicen que *al-ma'dūm*, lo que no existe, no puede ser objeto de la ciencia divina, la cual se da en el momento en que su objeto empieza a existir.

Los šī'íes apoyan la doctrina del *badā'* en pasajes coránicos más o menos explícitos, como aquel [98] en que se dice que Allāh borra del libro lo que quiere y confirma lo que le parece; y otros en que se muestra a Allāh alterando sus decisiones en vista del arrepentimiento del pecador. Se recurre además al principio de la *maṣlaḥa*, según la cual Allāh se deja mover por consideraciones de utilidad y de bien universal. Se declara además que la misma mutación futura se halla ya incluida en la presciencia divina. Dadas las circunstancias difíciles que casi siempre han acompañado la historia de la *šī'a*, es natural que la teoría del *badā'* alcanzara gran favor, pues con ella se explicaba plausiblemente el incumplimiento de tantas predicciones de triunfo de una buena causa favorecida por Allāh.

Taqiyya, precaución, o *kitmān*, discreción, secreto, son vocablos que en sentido técnico se refieren al acto con que uno, según su discreción, se exime del cumplimiento de deberes religiosos en caso de fuerza mayor o de temor de un daño considerable. El disimulo de las propias convicciones religiosas por motivos de prudencia no es algo exclusivo de la *šī'a*, pues los muslimes de todos los matices pueden hacerlo, por estar permitido en el Corán [99]: "quien reniega de Allāh, después de su fe, salvo quien se vea forzado, pero cuyo corazón permanece tranquilo en la fe", incurre en el castigo divino. La *taqiyya* ha sido siempre escudo de los muslimes. Al-Ṭabarī, al

98. *Cor.* 13/39.
99. *Cor.* 16/108 (106).

comentar la azora indicada, declara que, si alguno se ve forzado a declararse infiel y a renegar de su fe con la lengua para librarse así de su enemigo, mientras su corazón se mantiene firme en la verdad, nada hay que reprocharle, porque Allāh mira la fe del corazón. Hay, sin embargo, tradiciones que descubren el peligro escondido en la *taqiyya* y advierten que tratar amistosamente con infieles es el principio de la infidelidad [100].

La *taqiyya* ha tomado gran vuelo en la *šī'a*, hasta hacerse elemento característico de no pocos grupos. Es como una defensa natural que se ha ido desarrollando en proporción al peligro en que se vivía, y así es más estricta en las comunidades más extremistas. Perteneciendo a un partido siempre en oposición y con frecuencia en abierta hostilidad con los poderes constituidos, los šī'íes, siempre vigilados y en peligro, hallaron en el disimulo su tabla de salvación. El verdadero šī'í no sólo puede, sino en muchos casos debe, si el bien de la comunidad así lo requiere, ocultar sus propias convicciones, y puede proceder, cuando se halla entre adversarios, como uno de tantos, hablando como ellos, y aun prestar falsos juramentos y testimonios, celando su verdadera fe. En esto se cree obedecer al precepto imperativo del "*imām* del tiempo", y obrar como él obraría, hablando de un modo y sintiendo de otro.

Ejemplos de *taqiyya* se hallan con frecuencia en las biografías de los más conspicuos personajes, de los cuales se refieren hechos de suyo reprobables, como el uso del vino, sin que haya reproche en la referencia. Condición esencial de la *taqiyya* es la *niyya*, intención, deseo presente en el corazón de obrar como la ley manda. Punto delicado es, y no han dejado de aprovecharlo los ulemas sunníes en sus controversias con los šī'íes, que, por una parte, éstos se glorían de una serie de mártires, los cuales, evidentemente, no se acogieron a la *taqiyya*, y por otra, quieren cohonestar el disimulo y prudencia con el ejemplo de 'Alī durante los tres primeros califatos, y con la *gayba*, ocultación, del "*imām* del tiempo". Otro punto curioso es el de la suspensión de la *taqiyya* para gentes de guerra. Cuando el *imām* o jefe dispone de un número mínimo de combatientes, cuarenta, según unos; trescientos, según otros, no puede disimular y ha de afirmar con las armas la bondad de su causa.

100. Cf. *Cor.* 3/27 (28).

El ambiente de violencia y de represión en que la *šī'a* se ha desarrollado, el disimulo y secreto a que se ha visto en muchos casos obligada, ha contribuido poderosamente a fomentar en ella un espíritu arisco y hostil en sus relaciones con miembros de otras confesiones religiosas, lo mismo musulmanes que no musulmanes. La distinción coránica entre "gentes del Libro", es decir judíos, cristianos y asimilados, por una parte, y politeístas por otra, es en muchos casos letra muerta para la *šī'a*, ya que ésta prohíbe, sin distingos, el matrimonio con mujeres que no sean musulmanas, o el tomar alimentos preparados por quien no es musulmán. En las relaciones de viajeros se hallan abundantes ejemplos de esa aversión, y así solía recomendarse al europeo viajando por Persia que se llevara consigo vaso para beber, ya que nadie iba a prestarle uno. De un visir de la corte se refiere que se lavaba los ojos cada vez que había tenido que mirar a "un perro extranjero". Es sabido que mientras los sunníes permiten a los turistas la entrada en muchas mezquitas famosas, no se halla tal facilidad para visitar las de los šī'íes.

Esta intransigencia se acentúa más en relación con los demás muslimes, y toma formas de verdadero rencor. Una de las principales obligaciones del šī'í es maldecir a los adversarios, y abstenerse de hacerlo es transgredir la ley. Precisamente uno de los nombres con que al principio se designó a los šī'íes fue el de *rawāfiḍ*, los que rechazan, protestantes, en cuanto protestaban contra los gobiernos "ilegítimos" de los tres primeros califas, cuya memoria maldicen. Una de las tradiciones de la secta hace decir a Mahoma: "Quien hace limosna a nuestros enemigos es como el que despoja el santuario de Allāh". Hay autores šī'íes que han llegado a poner a sus adversarios sunníes por debajo de los cristianos y aun de los paganos, y a decir que, en caso de duda de las prescripciones de la ley, debe hacerse lo contrario de lo que hagan los sunníes.

El tono espiritual del verdadero šī'í ha de ser tristeza habitual, manifestada aun en el porte exterior, impregnado de melancolía, ya que el šī'í es partidario de los derechos de una familia cuyo destino ha sido la adversidad. Hasta ha llegado a admitirse que las privaciones, desventuras y trabajos fueron signo de la legitimidad del linaje de los descendientes de 'Alī. La trágica

jornada de Karbalā' ha dado amplio tema en la literatura šī'í para una rica producción elegíaca. Uno de sus poetas ha dicho: "nuestros días memorables son nuestras asambleas de luto", y se ha hecho proverbial la frase: "más conmovedor que la lágrima de un šī'í".

El calendario šī'í, además de las dos grandes fiestas del islam, es decir, la del fin del ayuno del mes de ramadán y la del sacrificio, al concluir la peregrinación a la Meca, tiene sus propias fechas conmemorativas dedicadas principalmente a las personas de los *imām*. Naturalmente, no cae en olvido la jornada en que, según la tradición šī'í, Mahoma, sintiendo cercano el fin de sus días y aprovechando una coyuntura en que, con motivo de una peregrinación a la Meca, iba acompañado de gran comitiva, hizo alto junto a la charca de Ḫumm para honrar a 'Alī, poniéndole un turbante verde sobre la cabeza y declarando que 'Alī tenía tanta jurisdicción como él sobre los muslimes. Los šī'íes conmemoran este suceso el 18 del mes de *ḏū 'l-ḥiǧǧa*.

Entre todas las fiestas del calendario šī'í es, sin embargo, la más solemne la del 10 de *muḥarram*, observada aun por muchos muslimes que no son šī'íes, en la que se conmemora la trágica muerte de Ḥusayn en Karbalā'. Ya desde el principio del mes de *muḥarram* empiezan los preparativos. La celebración consiste en cabalgatas callejeras conmemorativas de la jornada de Karbalā', y en procesiones de penitentes que, en grupos, al ritmo de tamboriles, van torturándose a porfía. Unos golpean el pecho desnudo, otros azotan sus espaldas con disciplinas de aguzadas puntas, otros se infligen cuchilladas en la rapada cabeza y corre la sangre por su faz y enrojece sus blancas túnicas. Resuenan sin cesar los gritos de los asistentes, las invocaciones a Ḥusayn, los alaridos de las mujeres tapadas que se apretujan en los terrados. No es raro que algunos caigan exánimes y aun mueran por la pérdida de sangre. Parece que esta forma de celebrar la fiesta es peculiar del pueblo menudo y que ha sido censurada por las clases altas; en su forma extremada ha sido prohibida en algunos lugares.

Ta'ziya, pésame, consuelo, es palabra que en su evolución semántica ha tomado significados especiales relacionados con la muerte de Ḥusayn. Uno de ellos es el de "pequeño mausoleo", reproducción hecha en diversos tamaños, y a veces con materiales de gran precio, del mau-

soleo que cobija la tumba de Ḥusayn en Karbalā'; la *ta'ziya* que se conserva en casa suele ser de reducidas proporciones; las de gran tamaño sirven para ser llevadas en las procesiones de estos días de *muḥarram*. *Ta'ziya* se llama también a ciertas composiciones dramáticas en que se conmemora las gestas de la vida de Ḥusayn. Tales dramas, en su forma completa, son de época relativamente moderna, y llegan a constar hasta de cincuenta escenas, desde los preanuncios de la misión imámica y redentora de Ḥusayn, con intervención de ángeles y profetas, hasta los prodigios que la cortada cabeza de Ḥusayn, llevada en fúnebre caravana al califa omeya Yazīd I, va operando en los diversos puntos del viaje. De las escenas de la *ta'ziya* saca el pueblo gran parte de sus concepciones religiosas y su odio contra los sunníes, a los cuales, a veces con falsedad histórica, se presenta con los más negros colores. La idea central del drama es la de la redención de los muslimes gracias a la oblación voluntaria de Ḥusayn, y culmina en la escena en que se presenta a los principales personajes bíblicos, coránicos y šī'íes reunidos en torno a la degollada cabeza. La representación de la *ta'ziya* se hace de modo a propósito para excitar los ánimos, y su influjo en los espectadores es a veces tal que no sólo es peligroso para los sunníes asistir al espectáculo (mientras a veces se ha tolerado la presencia de cristianos), sino que alguna vez los mismos actores que, como jefes y soldados de los omeyas, atacan a Ḥusayn, han sido agredidos y muertos por los espectadores enfurecidos.

Los šī'íes, lo mismo que los demás muslimes, hacen la peregrinación a la Meca y visitan en Medina la tumba de Mahoma. Sus ritos durante la peregrinación no difieren gran cosa de los de los sunníes. Nunca fueron, sin embargo, bien vistos los šī'íes ni en la Meca ni en Medina, donde han sido objeto de frecuentes vejaciones y aun a veces, por rumores más o menos vanos, como el de que en Medina profanaban las tumbas de Abū Bakr y de Omar, se les ha agredido, despojado y acuchillado sin piedad.

Lugares especiales de peregrinación para los šī'íes son aquellos en que se encuentran las tumbas de sus *imām*. En Medina, además de las tumbas de Mahoma y de su hija Fāṭima, esposa de 'Alī, se hallan las tumbas de los *imām* Ḥasan, 'Alī Zayn al-'Ābidīn, Muḥammad al-Bāqir

y Ğa'far al-Ṣādiq. En Iraq, los cuatro grandes lugares de peregrinación šī'í son Naǧaf, Karbalā', Kāẓimayn y Sāmarrā. En Persia, Mašhad es el mayor centro de peregrinación. En Naǧaf, al sur de Bagdad, se halla el mausoleo de 'Alī. El mérito del peregrino que lo visita se computa igual de cien mil martirios, y suficientísimo para borrar sus pecados. Naǧaf es importante centro de cultura šī'í, sus *mullā*, doctores, gozan de gran autoridad y hay concurridas madrasas. Más venerada, si cabe, que la tumba de 'Alī, es la de su hijo Ḥusayn, en Karbalā'. No es de sorprender que el *imām* Ḥusayn ocupe el primer puesto en la imaginación popular, herida por la constante repetición de los temas de la matanza de Karbalā' y de las grandes bendiciones reservadas a los que allá van en peregrinación. Los cuatro mil ángeles que sin cesar lloran sobre la tumba del *imām* saldrán a recibir al peregrino, le asistirán si enferma, rogarán por él si muere. La visita de Karbalā' vale por mil martirios, mil ayunos, mil peregrinaciones a la Meca, la emancipación de mil esclavos y un año sin tentaciones. La veneración en que se tiene la tierra regada con la sangre del *imām* hace que se la ponga en bolsitas, o se preparen con ella objetos de varias formas que se distribuyen a los peregrinos sin compensación pecuniaria directa, pues esto sería como si se vendiera la sangre del *imām*.

Al revés de lo que ocurrió con la tumba de 'Alī, cuya situación se mantuvo secreta durante el período omeya, la tumba de Ḥusayn, en Karbalā', se hizo ya desde el principio lugar de peregrinación. Los primeros en acudir fueron "los arrepentidos", es decir, los que, habiendo faltado a su promesa de luchar al lado de Ḥusayn, reconocían su culpa y juraban con nuevos bríos inquebrantable fidelidad a la causa. Esta peregrinación y este culto sufrieron a veces largas interrupciones, debidas a persecuciones sunníes, como la del tiempo del califa al-Mutawakkil, que en 850/236 hizo arrasar la tumba del *imām*, y la famosa entrada de los wahhābíes, en 1801/1216, con saqueo, destrucción y matanza. Sin embargo, en cada ocasión los dones de los devotos afluyeron de todas partes permitiendo cumplidas restauraciones. Karbalā' ha sido siempre próspera y rica como centro de peregrinos, y por su situación como punto de partida para Naǧaf, Arabia central y la Meca ha sido llamada el puerto del de-

sierto. La población es šī'í y predomina en ella el elemento persa.

Kāẓimayn, los dos Kāẓim (forma de un dual árabe *a potiori*) es el nombre de un arrabal de Bagdad donde se halla el doble mausoleo de Mūsà al-Kāẓim (m. 802/186) y de su nieto Muḥammad al-Ğawād, o al-Taqī (m. 834/219). Su favorable situación, junto a un nudo de comunicaciones internacionales, hace que con frecuencia, y sobre todo el mes de *muḥarram*, se hallen allí congregados millares de peregrinos. Las cúpulas gemelas, doradas, descuellan sobre las bajas habitaciones que las rodean; su magnificencia es indicio de las ricas ofrendas que a tan venerado lugar afluyen, en particular de Persia y de India. A pesar de la cercanía de Bagdad, la población de este arrabal de Kāẓimayn es tan intolerante e intransigente como la de Naǧaf y la de Karbalā'.

En Sāmarrā, la efímera ciudad califal, situada a lo largo de la escarpada orilla oriental del Tigris, aguas arriba de Bagdad, vivieron confinados los dos *imām* 'Alī al-Naqī al-Hādī y su hijo Ḥasan al-'Askarī al-Zakī. Cobija hoy sus tumbas una mezquita con doble cúpula dorada, restaurada en 1905/1323. Hay además una mezquita con cúpula azul, edificada sobre el *sirdāb*, o sótano, en el cual se cuenta que desapareció el duodécimo y último *imām* Muḥammad al-Muntaẓar, el esperado. Ibn Baṭṭūṭa refiere que en su tiempo había en la mezquita un velo de seda extendido, y que a la puerta solía aguardar cada día gente armada, con caballos equipados, tambores y añafiles, conjurando al *imām* oculto, "señor del tiempo", a que se manifestara ya, porque la maldad abundaba en el mundo.

A estos cuatro puntos de peregrinación mayor šī'í en Iraq hay que añadir el de Mašhad, en Persia, no lejos de la antigua Ṭūs, a la que ha sucedido como capital del Ḫurāsān. Mašhad ha ido creciendo en torno a la tumba del *imām* 'Alī al-Riḍā, a la cual acuden numerosos los peregrinos. El difunto *imām* es el dueño de numerosas y ricas propiedades rústicas y urbanas, no sólo alrededor de la tumba, sino también en muchas partes de Persia. Las pingües rentas que estas fincas producen, unidas a los beneficios derivados del concurso de peregrinos, se emplean en los salarios de un número sin cuento de funcionarios al servicio de la mezquita y de los peregrinos y en la manutención gratuita a que éstos tienen derecho

en los tres primeros días de su visita a la tumba del *imām*. Mašhad es el centro de los estudios šī'íes en Persia y cuenta con buen número de madrasas, escuelas. La intolerancia y la intransigencia no parecen haber sido allí menores que en otros centros de peregrinación. En 1893/1311, con ocasión de un incidente banal, hubo saqueo y matanza en el barrio de los judíos, y los supervivientes fueron forzados a declararse musulmanes. Se les llama "los nuevos", y son unas trescientas familias. Uno de los ritos con que han de cumplir los peregrinos en Mashad es la maldición de los califas 'abbāsíes Hārūn al-Rašīd y al-Ma'mūm. A este último se imputa el envenenamiento del *imām* allí enterrado. Mašhad pasa por ser uno de los puntos más bajos de Persia en punto a moralidad, quizás porque, además de ser emporio comercial y nudo de grandes vías interasiáticas, prospera allí como en ninguna otra parte el matrimonio llamado *mut'a*, de placer, con cláusula de rescisión automática al expirar el plazo prefijado.

Además de estos grandes centros de peregrinación šī'í, hay otros lugares que son también meta de peregrinos, como las tumbas de los *imāmzāde*, descendientes de los *imām*. Estas tumbas se hallan sobre todo en Persia, y se les dio importancia en tiempos en que razones políticas desaconsejaban o impedían la salida de caravanas numerosas a los grandes centros situados fuera del Estado y se pensó en ofrecer a los peregrinos un equivalente dentro de las fronteras de Persia. Hay manuales para los peregrinos en que éstos hallan la guía y los ritos propios de cada lugar de peregrinación.

El ardiente deseo de todo šī'í de ser enterrado junto a la tumba de alguno de los venerados *imām* explica la presencia de dilatados cementerios en los grandes centros de peregrinación. El hecho de estar allí enterrado da título seguro para la felicidad eterna. Quizá los cementerios más solicitados en este respecto sean los de Karbalā' y de Mašhad. Viejos y enfermos desean ir a morir en Karbalā', o por lo menos, y éste es el caso más frecuente, ser transportados allí después de muertos. Durante largos siglos las caravanas dedicadas al transporte de cadáveres han ido atravesando poblaciones, estepas y desiertos, a veces abiertamente, a veces de contrabando, cuando guerras o epidemias así lo exigían. El tráfico continuaba; lo único que variaba era el subi-

do precio del transporte. No hay que detenerse a investigar los inconvenientes del sistema ni las ventajas pecuniarias que las altas tarifas del sepelio han aportado a las administraciones locales. Como en tales cementerios el lugar siempre es escaso y las demandas son muchas, las tumbas sirven de nuevo para otros cadáveres al cabo de pocos años; por eso no se pone gran empeño en el ornato exterior de los sepulcros.

Los zaydíes

Muḥammad, hijo de 'Alī, pero no de Fāṭima, llamado Ibn al-Ḥanafiyya, porque su madre era de los *banū* Ḥanīfa, fue después de la trágica muerte de su hermanastro Ḥusayn, en Karbalā', aceptado por jefe por muchos šī'íes. Al-Muḫtār, en Kūfa, se sirvió del nombre de Ibn al-Ḥanafiyya como bandera de rebelión contra los omeyas y le proclamó *mahdī*, 685/66; pero tras efímeros triunfos fue vencido y tuvo que encerrarse en Kūfa, hallando la muerte en una salida desesperada. Tan pronto se manifiesta ya la típica idea del mahdismo šī'í. Ibn al-Ḥanafiyya no había tomado parte en el alzamiento y no fue perseguido por los vencedores. A su muerte, ocurrida probablemente en 700/81, se dividieron sus partidarios, designados en las crónicas con los nombres de *kaysāniyya*, o *muḫtāriyya* o *ḫašabiyya*. Unos afirmaban que Ibn al-Ḥanafiyya seguía viviendo oculto en una caverna de los montes Raḍwà, no lejos de Medina, donde aguardaba el momento de su victorioso retorno; otros reconociendo como *imām* a su hijo Hāšim, se llamaron *hāšimiyya;* otros reconocían a un hermano de éste. Se produjeron nuevas escisiones y, por fin, todos estos grupos fueron extinguiéndose.

Zayd, hijo de 'Alī Zayn al-'Ābidīn y nieto de Ḥusayn, se alzó en 740/122 contra los omeyas: la mayor parte de los veleidosos conjurados no le secundó, y Zayd pereció luchando en las calles de Kūfa. Las amargas reconvenciones de los entusiastas que le habían ayudado contra los "traidores" que no le habían seguido marcan el principio de una división cada vez más profunda, de la que resultó la escisión de los zaydíes como grupo con organización independiente y orientaciones propias.

Los perseguidos zaydíes, fraccionados en pequeños grupos, fueron empujados por la fuerza de las circunstancias hacia las regiones menos expuestas a la intervención de los oficiales de los califas sunníes, y llegaron a constituir gobiernos independientes, tanto en la región montañosa del sur del mar Caspio como en los montes del Yemen, en Arabia meridional, donde los *imām* de Ṣan'ā' han sido hasta nuestros días los continuadores de la dinastía zaydí, fundada a principios del siglo IX/III.

El fraccionamiento y la separación geográfica de los distintos grupos zaydíes ha dificultado la unidad de doctrina. Se ha llegado a distinguir en ella hasta ocho modalidades distintas, de las cuales algunas poco se diferencian de la *sunna* ortodoxa. De estas modalidades sólo subsiste la patrocinada por al-Qāsim al-Rassī (m. 860/246), mu'tazilī en teología, anti-murǧi'í, en ética, enemigo de los sufíes. El sufismo nunca ha prosperado entre los zaydíes, y hasta hoy las *ṭarīqa* no han podido sentar pie en el Yemen.

Los duodecimanos

La falta de elementos directivos capaces de mantener la disciplina entre los volubles y turbulentos ṣī'íes daba lugar a frecuentes escisiones, sobre todo cuando se trataba de la sucesión al imāmato. A raíz de la muerte de Ǧa'far al-Ṣādiq, 765/148, se manifiestan dos tendencias: una la de los *qaṭ'iyya*, de *qaṭa'a*, cortar, los cuales consideraban que con la muerte de un *imām* terminaba su cometido y se traspasaba el imāmato a su sucesor; otra la de los *wāqifiyya*, de *wāqafa*, detenerse, los cuales profesaban que el *imām* seguía vivo después de morir, y, por tanto, no admitían sucesores. Los *wāqifiyya* fueron recibiendo los nombres particulares de ǧa'faríes, mūsawíes, riḍawíes, según era el nombre del *imām* por cuya continuación en el imāmato se declaraban. Al contrario, los *qaṭ'iyya* fueron reconociendo la serie de sucesores directos en el imāmato, mientras los hubo, y terminada la serie con la *gayba*, desaparición, ocultamiento, del duodécimo *imām* Muḥammad al-Mahdī, que tuvo lugar, al parecer, al tiempo de la muerte de su padre, cuando podría contar unos diez años de edad, sus partidarios le declararon *imām mahdī, al-muntaẓar*, el

esperado. Como esos partidarios de Muḥammad al-Mahdī *al Muntaẓar* reconocen la serie de doce *imām*, ha recibido de los sunníes el nombre de duodecimanos, *iṯnā 'ašariyya*, pero ellos prefieren llamarse imāmíes, término que con el mismo derecho podría aplicarse también a las demás ramas de la *šī'a*. Su doctrina de la *gayba*, ausencia, declara que el *imām* fue sustraído por Allāh a la vista de los hombres, pero que sigue viviendo, que aparece de vez en cuando y que se interesa por la suerte de los suyos. Es costumbre antigua entre los šī'íes enviar memoriales al *imām*, y hay formularios para redactarlos. Luego se depositan sobre la tumba de algún *imām*, o se echan a un pozo o al mar, en la seguridad de que el *imām* recibirá y atenderá la petición. Los *iṯnā 'ašariyya* constituyen el grupo más importante y mejor conocido de la *šī'a*, repartido hoy principalmente en Iraq, Irán e India; aunque entre ellos no han faltado divisiones de carácter doctrinal, han conservado cierta unidad frente a los demás grupos šī'íes.

A lo que parece, los *imām* no ejercieron directamente el gobierno, sino por medio de *wuqalā'*, apoderados, procuradores (sing. *waqīl*), que eran los verdaderos gobernantes. Desde el punto en que empieza la *gayba*, ausencia, del duodécimo *imām*, son estos apoderados los que, con nombre de *safīr*, enviado, siguen al frente de la comunidad, porque se cree que sólo ellos están en relación con el *imām* ausente. Al período de regencia de los representantes del *imām*, terminado con la muerte del cuarto y último de ellos, en 940/329, se llama *gayba* menor. El gobierno de esos cuatro *safīr* logró establecer sobre bases durables la organización de la comunidad, consiguió poner fin a desuniones y aseguró la paz interior; luego entra el período de *gayba* mayor, en el cual se suspende la solemnidad del viernes en la mezquita aljama y cesa también la guerra santa, por ser cosas éstas que atañen directamente al *imām*. La dirección de la comunidad pasa a una oligarquía, cuyos miembros dicen hallarse en comunicación con el "*imām* del tiempo".

Con la decadencia del califato sunní mejoró la posición de la *šī'a*. De esta época son las cuatro grandes colecciones de *aḫbār*, tradiciones šī'íes. Una es la titulada *al-Kāfī*, de al-Kulaynī (m. hacia 841/329), llamado "el renovador" de su siglo. *Al-Kāfī* contiene unos 16.000 *aḫbār*. Otra es el *Kitāb man lā yaḥḍuruhu 'l-faqīh*, debido a Ibn

Babūya o Babawayhi, al-Ṣadūq (m. 931/381), que en su compilación reunió hasta 6.000 *aḫbār* y en conjunto escribió unas trescientas obras, muchas de las cuales han sido luego dadas a la estampa. Las otras dos colecciones son el *Kitāb tahḏīb al-aḥkām* y el *Kitāb al-istibṣār*, debidas a Muḥammad b. al-Ḥasan al-Ṭūsī (m. hacia 1067/460), llamado generalmente *šayḫ al-ṭā'ifa*, o simplemente *al-šayḫ*, y considerado por muchos como el mayor de los doctores de la *šī'a*. El *Kitāb al-istibṣār* es sólo una selección de los *aḫbār* contenidos en el *Kitāb al-tahḏīb al-aḥkām*, distribuidos en capítulos según el orden de materias acostumbrado en los libros de *fiqh*.

La literatura šī'í de esta época es muy nutrida. Los temas son siempre los mismos: el imāmato; las cuestiones políticas de los primeros califatos; la *gayba* y problemas anejos; controversias con los sunníes; exégesis del Corán según el *ta'wīl*, método alegórico, *šī'í*. Entre los numerosos comentarios del Corán puede citarse el de al-Ṭabarsī (m. 1155/550).

Mullā es el nombre corriente entre los šī'íes para designar a los que profesan estudios de dogmática o de derecho. Al contrario de sus colegas sunníes, los *mullā*, a quienes se considera como portavoces del "*imām* del tiempo", gozan de completa libertad en cuanto se refiere al *iǧtihād*, esto es, pueden acudir directamente a las fuentes jurídicas para fundamentar sus decisiones. Sin embargo, lo ordinario es que se sirvan del expediente más cómodo y menos expuesto a incidentes de emplear manuales compuestos a este efecto. Se diferencian además los *mullā* de los ulemas sunníes en que, mientras éstos han solido plegarse sumisamente a la voluntad de las autoridades constituidas, los *mullā* han vigilado y criticado libremente la actuación de los príncipes, meros representantes del *imām* ausente, y no han vacilado en alzar su voz contra los decretos de aquéllos, apoyados en la gran autoridad de que gozan entre el pueblo.

Dos son las tendencias que dividen en opuestos bandos a los *mullā:* la de los *aḫbāríes* y la de los *uṣūlíes*. Los *aḫbāríes* sólo reconocen como fuente el Corán y la *sunna šī'í*, rehúyen cuanto pueden el recurso a todo lo que no sea pura tradición, el *taqlīd al-mayyit*, magisterio de los muertos, ciega sumisión a lo preceptuado en tiempos anteriores por los sucesivos *imām*. El grupo de los *uṣūlíes*, más numeroso, reconoce el *'aql*, razón, como

tercera fuente de derecho, y en realidad admite también el *qiyās*, aunque parezca combatirlo. Su cuarta fuente de derecho es el *iğmā'*, consenso de la mayoría de los *mullā* que han enseñado desde la ausencia del último *imām*. Pero mientras la *sunna* puede abrogar otra *sunna*, y aun al mismo Corán, este *iğmā'* sólo de modo indirecto puede abrogar una *sunna*, esto es, declarándose contra la genuinidad de una tradición. Si, por azares de la vida, alguno de los *mullā* más estimados llegaba a morir a manos de los enemigos de la *šī'a*, se le llamaba *šāhid*, mártir y subía de punto en la comunidad el aprecio en que se le tenía. Cuatro son los *šāhid* así venerados.

Desde principios del siglo XVI/X, a raíz de la subida de los ṣafawíes al poder supremo, Persia, hasta entonces con mayoría sunní, fue poco a poco convirtiéndose en ciudadela de la *šī'a*. El favor oficial fue incentivo para la actividad de teólogos y jurisconsultos, y fueron muchas las obras que se escribieron sobre estas materias; las controversias entre *uṣūlíes* y *aḫbāríes* continuaron también en este período, tan acerbas a veces, que en Karbalā' se tomaban los libros con un paño para prevenir la posible contaminación, por si antes lo había tocado uno del partido contrario.

Los ismā'ilies o septimanos

Los enemigos del ismailismo han dado el nombre de *gulāt*, sing. *gālī*, el que exagera, a todos los grupos de la *šī'a* que, pasando más allá de la posición de los duodecimanos, llegaban a divinizar a los *imām* y a su progenitor 'Alī, con *guluww*, exageración manifiesta. También, aunque no de modo exclusivo, se ha dado a los *gulāt* los nombres de *bāṭiníes*, de *bāṭin*, interior, esotérico, y de ta'limíes, de *ta'līm*, enseñanza, porque, subordinando todos los criterios de verdad a la fe ciega y a la enseñanza de autoridades infalibles, pretendían que la letra del Corán y de la *šarī'a* era como la cáscara de un fruto bajo la cual se esconde el sentido interno.

El *bāṭin*, enseñanza esotérica, tiene dos partes principales: una es el *ta'wīl*, exégesis alegórica, con la cual se interpretan el Corán y la *šarī'a* en función simbólica de las ideas o de los personajes de la secta o de sucesos con ésta relacionados. Además se supone la misteriosa

relación de ciertas letras y números con determinados dogmas, sucesos o personas. Entre los números, el más favorecido es el siete. Para dejar en siete el número de los *imām* septimanos. algunos cuentan como un solo *imām* a Ismā'īl y a su hijo Muḥammad; otros tienen por *imām* sólo a uno de los dos; otros a los dos, y para ello suprimen el imāmato de Ḥasan, hijo de 'Alī.

Otra parte del *bāṭin* es la que se ocupa de las *ḥaqā'iq*, verdades, o sistema ismā'īlí de filosofía y de ciencia coordinado con el dogma. Estas *ḥaqā'iq* sirven para fundar sobre bases de razón el cuerpo de doctrina y para establecer el origen divino del imāmato. La famosa obra enciclopédica de los *Iḫwān al-ṣafā'*, compilada en la segunda mitad del siglo X/IV, es un libro de *ḥaqā'iq*, cuyas citas abundan en libros ismā'īlíes. Los musta'líes lo tienen por libro revelado, compilado por Aḥmad, el segundo *imām* oculto.

La enseñanza esotérica estaba necesariamente limitada a gente selecta. A los demás se les daba la doctrina *ẓāhir*, externa. Los ismā'īlíes, coincidiendo en esto con doctores conspicuos del campo sunní, de los cuales baste recordar a Algazel, estimaban que no debe darse al vulgo nociones que sobrepasen su capacidad y puedan perturbar la simplicidad de su fe. Graduaban, pues, su doctrina según la aptitud del recipiente, y afinaban las ideas cuando se trataba de atraer a gente de alta cultura.

Hasta nuestros días, y a falta de mejores fuentes, los orientalistas habían aceptado el testimonio de ulemas y de alfaquíes, enemigos, sí, de los bāṭiníes, pero tenidos por gente veraz y bien informada. Ese testimonio es desfavorable a los bāṭiníes, cuya doctrina se califica de impía, cuyo *ta'wīl* consiste en negar los artículos fundamentales del dogma ortodoxo, cuya moral defiende el más disoluto libertinaje, cuyos solapados métodos de iniciación, bajo la apariencia del más profundo respeto a la ley, van socavando, grado por grado, en el corazón del neófito que ha de ser iniciado, todas las bases de fe y de moralidad, mientras le infiltran el desprecio de los preceptos de la ley.

Recientes investigaciones de libros genuinamente ismā'īlíes parecen haber dado resultado muy diverso sobre estos puntos. De ellas resulta que, por una parte, la doctrina públicamente enseñada por los bāṭiníes era muy semejante a la de los duodecimanos, y en varios

casos se acerca más a la *sunna* ortodoxa. Por otra parte, nada se dice de los grados de iniciación, ni cosa que sea en desprecio de las leyes básicas del islam sunní, antes, al contrario, se las declara obligatorias para todos, sin exceptuar los más altos dignatarios de la secta. Con este motivo se ha acusado a los heresiólogos musulmanes, alfaquíes y ulemas, enemigos de los bāṭiníes, de haber callado adrede circunstancias favorables a sus adversarios y de haber falseado la verdad en lo que dicen del ateísmo y de las tendencias antiislámicas y de los bāṭiníes.

Se trata de un campo poco estudiado y faltan elementos suficientes para un juicio definitivo. Nótese, sin embargo, que en un libro de clara profesión ismā'īlí, *Faṣl dar bayān-i šināḫt-i imām*, sobre el reconocimiento del *imām*, dado a conocer en 1929/1348 por W. Ivanow, se hallan en algunos puntos confirmadas las afirmaciones de aquellos heresiólogos, pues se admite que a los que conocen la doctrina secreta les es permitido aun lo que prohíbe la *šarī'a*, y habla además de los propios adeptos bāṭiníes con el nombre de "gente de los grados". Los adeptos están divididos en dos categorías: la de los fuertes, en la que entran los *dā'ī*, propagandistas o maestros "más informados", la de los débiles, "menos informados" y la de los neófitos. Nota distintiva de los primeros es transmitir la doctrina a los débiles. Pero aun a los débiles se permite prescindir de obligaciones tan importantes como las de la oración, ayuno, peregrinación y otras semejantes si el adepto, considerado el *ta'wīl*, interpretación, *bāṭiní*, lo cree conveniente. En cuanto a la limosna, la *šarī'a* se contenta con el diezmo, porque la misma *šarī'a* no vale más que eso, pero los que quieren seguir al *imām* han de persuadirse que todas sus posesiones son poco a cambio de la verdad que el *imām* les comunica, porque "todas las cosas están en él, y sin él nada hay".

El cadí Nu'mān (m. 974/363) es el mayor de los juristas ismā'īlíes y el organizador del sistema doctrinal fāṭimí, el cual desde entonces apenas ha sufrido alteración; estuvo al servicio de los cuatro primeros soberanos fāṭimíes; de él se cuenta que nada escribía sin consultar primero al "*imām* del tiempo", y por ese motivo se reconoce autoridad a sus numerosas obras sobre *fiqh*, derecho; *ta'wīl*, exégesis; *ḥaqā'iq*, verdades filosófico-científicas; *aḫbār*, tradiciones ismā'īlíes.

Según los ismā'īlíes, Allāh es el *gayb ta'ālà*, excelsitud escondida, sin atributos, inaccesible, que se halla en relación con el universo por siete sucesivas emanaciones. La primera es el *'aql al-kull*, intelecto universal. La segunda es el *nafs al-kull*, el alma universal. Las emanaciones siguientes son las que mueven las esferas celestes, y la última es el *'aql al-fa"āl*, intelecto activo, cuya misión es producir las formas de los cuerpos según sus prototipos. El prototipo de la humanidad, el hombre perfecto, es Mahoma. El alma humana, forma del ser humano, pertenece al mundo superior, y para volver a éste ha de adquirir el saber comunicado por el *imām* y someterse a la dirección del *imām*. Por eso se dice que el que muere sin conocer al *imām* muere como *kāfir*, infiel. "La luz del *imām*" es eterna, necesaria en todo momento para la existencia del mundo. El *imām* es la hipóstasis del primer querer divino; en el *imām* reposa la divinidad, y por *naṣṣ*, designación, pasa de padre a hijo. Por lo demás, el *imām* es hombre mortal.

La doctrina del *ḥuǧǧa*, documento, prueba, llamada también doctrina del *bāb*, puerta, de acceso al *imām*, viene a ser como la diferencia específica entre los ismā'īlíes y los demás grupos de la *šī'a*. Al *imām* se le ha enaltecido tanto, que se diría ocupa el lugar de Allāh, eterno y omnipotente; hay que buscar un intermediario entre lo divino y lo humano, y este intermediario es el *ḥuǧǧa* o *bāb*, que participa a la vez de lo divino y lo humano. El *ḥuǧǧa* es también eterno, y como participa de la esencia del *imām*, conoce todos sus secretos. Al *ḥuǧǧa* incumbe enseñar la doctrina y atestiguar la divina encarnación en el *imām*. En "la noche de la fe", llamada así porque en ella el *imām* está velado por la ley, al modo que el sol está velado por la noche, el *imām* no puede ser reconocido sino por medio del *ḥuǧǧa*. Las seis noches de la fe duran cada una siete mil años. Luego vendrá "el día de la fe", también de siete mil años, en el cual el *imām* se manifestará directamente con todo su esplendor.

Hay listas completas, y con muchas variantes, de la serie de *imām* y de sus respectivos *ḥuǧǧa*, empezando por 'Alī y acabando, en los grupos que han llegado a nuestros días, por los *imām* actuales. El *ḥuǧǧa* de 'Alī es Salmān al-Farsī, famoso en las leyendas. En la crónica histórica, Salmān al-Farsī es un liberto de Mahoma,

que en los apuros del asedio de Medina le dio el consejo de excavar una modesta trinchera de defensa. En los libros ismā'īlíes, Salmān es en realidad Gabriel, puerta de misericordia y de conocimiento del *imām*, autor real del Corán, elevado sin comparación sobre Mahoma.

El sexto imām, Ğa'far al-Ṣādiq, a quien nos presentan las crónicas como apartado de asuntos políticos y dado al estudio de la tradición, murió en Medina en 765/148. En su tiempo, las tendencias extremistas habían hallado un portavoz en Abū Ḫaṭṭāb, propagador de una doctrina llamada *ḫaṭṭābiyya*, en que se afirmaba la inmanencia de la divinidad en el *imām* Ğa'far, y luego también en el mismo Abū 'l-Ḫaṭṭāb. Entre los secuaces de la *ḫaṭṭābiyya* se fue formando el núcleo de donde iba a salir el ismā'īlismo. Según se cuenta, Ğa'far había primeramente designado a su hijo Ismā'īl para sucesor, pero la conducta de éste movió al padre a volver sobre su acuerdo y a nombrar a su otro hijo Mūsà. Hubo quienes impugnaron la decisión de Ğa'far y la tuvieron por nula, y aceptaron como *imām* a Ismā'īl. A la muerte de Ismā'īl, 762/145, éstos reconocieron por *imām* a Muḥammad, hijo de Ismā'īl, declarándole séptimo y último *imām*. Así, además de llamarse *ismā'īliyya*, recibieron el nombre de *sab'iyya*, septimanos.

Los ismā'īlíes, perseguidos desde el principio, se dispersaron por las varias regiones del imperio califal y se dieron a ganar prosélitos, aun en las regiones más apartadas, por medio de sus *dā'ī*, propagandistas. Uno de éstos era Ḥamdān Qarmaṭ, del cual sus adeptos se llamaron qarmaṭas, nombre aplicado luego algo vagamente a otros grupos contemporáneos y dado también por los fāṭimíes a sus enemigos. Poco se sabe con certeza de los principios religiosos de los qarmaṭas, a quienes sus adversarios incluyen entre los *gulāt*, extremistas. Parece que en su programa social se incluía un sistema igualitario con ribetes de comunismo, banderín de enganche para los descontentos y enemigos del régimen 'abbāsí. Como éstos eran muchos, el movimiento qarmaṭa se propagó con rapidez pasmosa, y la dureza de la lucha dio lugar a todas las crueldades de una guerra civil. Tras un breve período de auge, vino rápida la decadencia. Fruto de causas todavía no bien estudiadas, el qarmaṭismo influye en el surgir de movimientos ismā'īlíes posteriores, contra los cuales mantuvo una actitud hostil. Entre los

qarmaṭas se ha buscado el origen de las asociaciones gremiales de mercaderes y de artesanos, elemento de estabilidad social, generalizadas luego en el ámbito del islam.

La propaganda ismā'īlí, al margen del movimiento qarmaṭa, había proseguido vigorosa en todas partes. El *dā'ī*, el que llama (a la verdadera fe), era el instrumento principal de difusión, y había muchos *dā'ī* por doquier. Uno de ellos, procedente de Siria, halló campo tan abonado entre las tribus de Berbería, y tan propicia le fue la suerte de las armas, que pudo llamar de Siria a su jefe y fundar la dinastía de los fāṭimíes, así llamada por decirse ellos descendientes de 'Alī y de Fāṭima. Poco duró la unidad en el campo fāṭimī. Al-Ḥākim, sexto califa murió en 1021/411. A sus muchas extravagancias y excesos unió el proclamarse habitación de la divinidad. Activos fautores de la doctrina que le divinizaban fueron el persa Ḥamza b. 'Alī, que sentó las bases del movimiento y pretendía ser el *'aql al-kull*, el intelecto universal, y el turco al-Darazī. Este había hallado en Siria terreno propicio a su propaganda y había formado numerosos grupos de adeptos, que de su nombre se llamaron drusos. Hondas rivalidades entre Ḥamza b. 'Alī y al-Darazī dieron lugar a la ejecución de este último y a la execración de su nombre. Esto no obstante, de su nombre se ha seguido llamando a la secta, a pesar de que los drusos no quieren ser llamados así y se dan a sí mismos el nombre de *muwaḥḥidūn*, unitarios. Según la tradición drusa, al-Ḥākim desapareció misteriosamente. Su forma humama no era sino el velo de su divinidad. Su desaparición temporal fue sólo una prueba para distinguir a los verdaderos creyentes de los falsos. En el momento establecido ha de retornar como el esperado *mahdī*.

El movimiento druso tuvo un florecimiento efímero. Hoy la secta se halla reducida a unos 100.000 adeptos, establecidos al sur de Siria y del Líbano. Estos constituyen un grupo hermético, secreto, que no hace propaganda y rehúsa nuevos prosélitos. Rasgos del sistema son la absoluta veracidad en el trato con los correligionarios y aun con los demás, con la salvedad de que hay que recurrir a la *taqiyya*, disimulo, siempre que se trate de favorecer intereses drusos, porque en tal caso toda clase de mentira y falsedad es no sólo laudable, sino obligatoria. Se inculca además el deber de la asistencia mu-

tua. Los drusos creen que el número de almas está estrictamente limitado, y por ello admiten la metempsícosis o paso de las almas de un cuerpo a otro. Entre ellos hay varias categorías, según los grados de iniciación religiosa. No tienen liturgia ni lugares propios de culto, pero sí algunos centros donde pueden tener un retiro los iniciados.

De mayores consecuencias que la escisión de los drusos fue la que al fin del larguísimo reinado de al-Mustanṣir (m. 1094/487), dividió a los fāṭimíes. Nizār, hijo mayor del califa, candidato a la sucesión, fue suplantado por su hermano al-Musta'lī que no sólo mandó ejecutar a Nizār, sino también al hijo de éste. Los egipcios, poco interesados en las disputas entre fāṭimíes, acataron el poder constituido de al-Musta'lī, pero la mayor parte de los numerosos fāṭimíes residentes fuera de Egipto tomaron parte por el difunto Nizār. Estos se llamaron nizāríes, y los otros musta'líes. El último *imām* visible de los musta'líes fue el califa al-Āmir, muerto a manos de asesinos ismā'īlíes en 1129/524. Su presunto hijo, al-Tayyib, es el *imām* oculto de esta taifa. Con la caída de los fāṭimíes y el retorno oficial de Egipto a las doctrinas sunníes, los musta'líes fueron a establecer su centro en el Yemen, donde residía desde entonces el *dā'ī muṭlaq*, propagador supremo.

Durante el siglo XII/VI, y aun antes, habían los musta'líes enviado propagandistas a las costas occidentales de India, y especialmente a Gujarat. Los prosélitos provenientes del hinduismo se llamaron *bohoras*, nombre que en gujerati indica su profesión o casta de comerciantes. Los príncipes hindúes no pusieron obstáculo a la propaganda, favorecida después por la conquista musulmana de aquellas regiones. El crecimiento de la comunidad musta'lí o bohora dio pie a que los *dā'ī* supremos, dejando Yemen, se establecieran en Ahmadabad, capital de Gujarat, a principios del siglo XVII/XI. A la muerte del vigésimo sexto *dā'ī* supremo, en 1591/999, se produjo una escisión por cuestiones sucesorias. La mayor parte, casi todos bohoras, siguió a uno de los pretendientes, llamado Dāwūd, y se llamaron dāwūdíes; el resto, casi todos yemeníes, siguió a Sulaymān, el candidato rival que se estableció en el Yemen. Estos fueron los sulaymāníes.

La práctica de la *taqiyya*, disimulo de las propias creencias, ha sido causa de defecciones en estos grupos de la *šī'ā*, pues algunos han acabado por practicar sinceramente los preceptos sunníes, observados al principio con el solo fin de evitar perjuicios. En varias épocas ha habido secesiones de menor importancia. El jefe supremo de los dāwūdíes es el *mullā-ǧi ṣāḥib*, o *dā'ī muṭlaq*, residente en Bombay. En su comunidad hay dos partidos: uno conservador, adherido al *mullā-ǧi;* otro partidario de métodos modernos de progreso. El centro de los sulaymāníes estuvo en Yemen hasta la muerte del cuadragésimo quinto *dā'ī*. El sucesor, Gulām Ḥusayn, se estableció en Bombay en 1936/1355. Los bohoras son unos 200.000, casi todos establecidos en ciudades populosas de India y de la costa oriental de Africa, pero sobre todo en Gujarat y Bombay. Hasta hace poco conservaban estrictamente las limitaciones de casta, pero últimamente ha habido matrimonios con correligionarios de Yemen.

Al-Ḥasan b. Ṣabbāḥ al-Rāzī, condiscípulo de Algazel, era *dā'ī*, propagandista fāṭimí, y a la muerte del califa al-Mustanṣir se declaró en favor de la sucesión del ejecutado Nizār, contra los partidarios de al-Musta'lī. Su propaganda fue activa y fructuosa en los países de Oriente, y sobre todo en Persia. La toma en 1090/483 del castillo roquero de Alamūt, en la zona montañosa al sur del Caspio, no lejos de Qazwīn, y de otras plazas semejantes en Persia y en Siria, dio a sus secuaces asilos inexpugnables. Al-Ḥasan reorganizó el nizārismo, y por ello se llamó su propaganda *da'wa ǧadīda*, propaganda nueva. A sus secuaces se daba el nombre de *fidā'ī*, el que se sacrifica y también el de *ḥašīšī*, el que bebe la poción embriagante y hecha con *ḥašīš*, especie de cáñamo, *cannabis indica*. Se dice que con ella solía excitárseles a cometer los asesinatos que se les ordenaba. Tanto el uso de tal brebaje como el recurso sistemático a crímenes político-religiosos, son indudablemente anteriores a esta secta. Sin embargo, en ellos se hicieron notables los ismā'ílíes, y el nombre "asesino", común a varias lenguas europeas, deriva de *ḥašīšī*.

Se dice que el nieto de Nizār, salvado por fieles servidores de las asechanzas de al-Musta'lī, fue llevado a Alamūt, donde, educado por al-Ḥasan, fue el primero de la dinastía de los cuatro *ḫudāwand*, príncipes, que allí rei-

naron. Los descendientes de éstos, perdido el poder político, se vieron forzados a vivir ocultos; más tarde se dividieron en dos linajes, llamados, respectivamente, Muḥammad-šāhíes y Qāsim-šāhíes. El primero se extinguió a fines del siglo XVII/XI, y de sus secuaces quedan hoy unos cuatro mil en Maṣyāf o Maṣyād, de Siria. Los *imām* de los Qāsim-šāhíes continuaron viviendo en Persia, y en 1834/1250, el *šāh* de Persia, Fatḥ 'Alī, otorgó al *imām* de los Qāsim-šāhíes el título de Aga Khan, el gobierno de la provincia de Kirmān y la mano de una de sus hijas. Muerto el *šāh*, intrigas políticas obligaron al primer Aga Khan, en 1842/1258, a emigrar de Persia y dirigirse a India. Establecido en Bombay, murió allí en 1881/1299. Su hijo, el segundo Aga Khan, moría en 1885/1303. El tercer Aga Khan, Sulṭān Muḥammad, nacido en Karachi, 1877/1294, desde su juventud se preocupó del bienestar de los suyos y de los muslimes indios en general. Fue el primer presidente de la "All India Moslem League" y promotor de reformas sociales, especialmente en el terreno de la educación y de la elevación social de la mujer musulmana. Sirvió lealmente los intereses británicos y se opuso a la división de India. Dejaba a su muerte, en 1957/1377, dos hijos: 'Alī Khan, el mayor, y Sadruddin. Pero ninguno de los dos le sucedió como *imām* de la secta, pues fue Karim, en edad de veinte años, hijo mayor de 'Alī Khan, el designado por su abuelo para ser el *imām* y el cuarto Aga Khan. Fue reconocido como *imām* por los delegados de las comunidades de los diversos países, a los que declaró su deseo de continuar la obra religiosa y social de su abuelo.

Las ideas nizāríes fueron primeramente propagadas en India, y principalmente en Sind, durante los últimos años del período fāṭimí. Más tarde, elementos llegados de Yemen las diseminaron en Gujarat, y en el siglo XIV/VIII, otros emisarios nizāríes penetraron por el norte, obteniendo adhesiones en Panjab, Kashmir y Sind; su secta se llamó *satpanth*, camino recto, y en ella se mezclaban ideas hindúes y musulmanas. 'Alī era el décimo y último *avatar*, manifestación de la divinidad, según teorías hindúes. También más al sur fue ganando adeptos la propaganda nizārí sobre todo entre los miembros de una casta llamada *lohana*, los cuales al abrazar el nizārismo, se llamaron *khodjas*, del persa khwādja, *ḫwāǧa*, señor, maestro.

Como se perseguía a todas las sectas ismā'īlíes, los nizāríes tenían que observar estrecha *taqiyya*, disimulo, haciéndose pasar por hindúes, o sunníes, o duodecimanos. A la larga esto dio ocasión a que no pocos profesaran de veras lo que al principio había sido ficción obligada por las circunstancias. Entre los que, a pesar de todo, siguieron fieles no faltaron cismas y subdivisiones. Actualmente, los nizāríes de India siguen casi todos al Aga Khan, y el mayor núcleo está formado por khodjas, pero no todos los khodjas siguen al Aga Khan, pues hay grupitos insignificantes de khodjas que son sunníes, o duodecimanos, o independientes, establecidos principalmente en Bombay, Zanzíbar y Panjab. Conviene precisar que "khodja", según lo expuesto, no es nombre de religión, sino de casta cerrada: sólo el nacimiento de la calidad de khodja.

Fuera de India, los nizāríes actuales se hallan en Siria, costa de Tartus, unos 18.000. Entre ellos y los nuṣayríes hay viejas enemistades. En la última lucha, 1919/1338, los nizāríes sufrieron graves pérdidas. Hay también nizāries en las regiones persas de Ḫurāsān y de Kirmān, en Afganistán, en Asia Central y en algunos lugares de Arabia. Es difícil precisar el número total de nizāríes; probablemente no pasan de 300.000. En teoría, el Aga Khan tiene el dominio absoluto sobre los bienes de todos sus fieles. El diezmo y las aportaciones que éstos le pagan le procuran grandes recursos, destinados en gran parte a obras de cultura y de beneficencia. Según el dogma de la secta, los adeptos están obligados a venerar a su *imām* como morada de la divinidad, y creen que la visita que se le hace suple con ventaja la obligación de la peregrinación a la Meca. Los nizāríes hacen remontar el linaje del Aga Khan por los príncipes de los "asesinos", de los califas fāṭimíes y del séptimo *imām*, Ismā'īl, hasta 'Alī y Fāṭima, hija de Mahoma.

Durante el imamāto del tercer Aga Khan no faltaron escisiones en la comunidad nizārí. En 1901/1319, un grupo de nizāríes se pasó a los duodecimanos. En 1927/1346, la "Khodja Reformers' Society", de Karachi, envió un mensaje al Aga Khan invitándole a que dejara de reivindicar honores divinos, a renunciar a las ofrendas de los fieles, a preocuparse de la cultura moral y religiosa de su comunidad y a permitir la constitución de organizaciones autónomas. Los khodjas son sobre todo comerciantes,

y su comunidad, por su prosperidad, su dinamismo y su cultura, está por encima de los otros grupos nizāríes. Los libros religiosos de éstos, mantenidos en secreto hasta tiempos recientes, han sido publicados en sindi y en gujerati. La comunidad nizārí posee una prensa muy activa.

Nuṣayríes o 'alawíes

El nombre de nuṣayríes viene de Ibn Nuṣayr, que hacia 859/245, se declaró *bāb*, puerta, del décimo *imām*, 'Alī al-Hādī al-Naqī, y de su hijo Muḥammad. Hay quien sostiene que se declaró *bāb* del undécimo *imām* Ḥasan al-'Askarī. También se da a los nuṣayríes el nombre de anṣāríes, pero ellos prefieren ser llamados 'alawíes, y, cediendo a este deseo, cuando durante el mandato francés en Siria se decretó la autonomía de la región en que habitan, se la llamó *État des Alaouites*.

'Alī es para los nuṣayríes la encarnación de la divinidad, eterno en su naturaleza divina, manifestado en el tiempo como *imām*. Admiten una tríada divina formada por el *Ma'nà*, sentido, esencia divina, y por dos hipóstasis llamadas *Ism*, nombre, y *Bāb*, puerta. El *Ism* es la voz profética que revela el *Ma'nà* oculto, y el *Bāb* desempeña el oficio de dar entrada a los misterios religiosos. Esta tríada ha tomado formas nuevas en cada uno de los siete períodos del universo. En el séptimo y último período, 'Alī es el *Ma'nà*, Mahoma, el *Ism*, y Salmān, el *Bāb*. Con las iniciales de estos tres se forma un nombre sacro trinitario, que representa el misterio del 'AMS, revelado sólo a los iniciados. Esta tríada es inseparable, pero hay en ella diferencias de superioridad, porque 'Alī ha creado a Mahoma, y Mahoma a Salmān. Este crea otros seres, "los cinco incomparables", a los cuales debe su creación el mundo. Divergencias de criterio en cuestiones secundarias, como la de elección del símbolo representativo de la divinidad, han dado origen a cuatro grupos, reducidos por algunos autores a sólo dos: los del norte: šamālíes, llamados también ḥaydaríes, del nombre del jeque Ḥaydar 'Alī, siglo xv/ix. Estos consideran el sol como símbolo de la divinidad y se les llama šamsíes. Los del sur: qiblíes, prefieren el símbolo de la luna, y por ello son llamados qamaríes.

Los nuṣayríes admiten la metempsícosis y dicen que la vía láctea está hecha con las almas de los fieles convertidas en estrellas. La metempsícosis tiene para ellos siete grados sucesivos de descenso, equivalente al infierno, y siete de elevación, correspondiente al paraíso. Admiten a su modo la caída original, causada por el orgullo de la propia excelencia y castigada con verse las almas lanzadas a la tierra y aprisionadas en los cuerpos. No conceden que las mujeres tengan alma, y por ello a Fāṭima, hija de Mahoma, le dan el nombre masculino de Fāṭir, creador.

La comunidad se divide en iniciados y profanos, con exclusión de las mujeres. No tienen edificios destinados al culto. El pueblo acude en romería a las *qubba*, tumbas de santones. La iniciación tiene tres grados: *naǧīb*, *naqīb*, *imām*. En el primero se contrae la obligación de riguroso secreto so pena de muerte. Luego se comunica la explicación simbólica de los siete ritos del islam, personificados en importantes personajes de la secta. El Corán no tiene entre ellos tanta importancia como su libro sacro propio, el *Kitāb al-maǧmū'*, en cuyos diez y seis capítulos se contiene su liturgia. Su calendario religioso incluye festividades sunníes, šī'íes y cristianas. Entre éstas, Bautismo de Jesús, Domingo de Ramos, Pascua, Pentecostés y fiestas de algunos santos, como el Crisóstomo, Santa Bárbara y Santa Catalina. Toman también nombres cristianos. En las principales solemnidades celebran sus liturgias en casas particulares, usando incienso, velas y consagración de vino. Afirman que el mayor de los misterios es el de la carne y sangre y cuando Jesús dijo: Esto es mi carne y mi sangre. Comed y bebed de ello, porque esto es la vida eterna.

En los primeros tiempos de su existencia, los nuṣayríes gozaron del favor de los príncipes ḥamdāníes, pero luego se vieron sujetos casi sin interrupción a persecuciones de parte de los cruzados, de los mamelucos y de los otomanos. Esto les obligaba a una estricta *taqiyya*, disimulo, mantenido hasta el fin de la dominación otomana, después de la primera guera mundial. Actualmente ocupan la región costera del Mediterráneo oriental, entre Trípoli y Antioquía, y su número pasa probablemente de 300.000.

Los ahl-i Ḥaqq

Los *ahl-i Ḥaqq*, los de la verdad, los divinos, consideran a Sulṭān Ṣuhāk, del siglo xv/ix, como fundador de su secta. Como están repartidos en pequeños grupos por Persia, Anatolia, Siria septentrional, Rusia meridional, Turkestán, India, y les dividen nacionalidades y lenguas diversas, se hace difícil investigar sus doctrinas y averiguar las diferencias entre sus varias sub-sectas. Profesan la metempsícosis: el alma pasa por 1.001 reencarnaciones o "cambios de vestido", durante los cuales va recibiendo el premio o castigo de su conducta. Esperan la aparición del "Señor de los tiempos", que ha de venir a cumplir los deseos de los fieles. Dan gran importancia a las reuniones rituales, acompañadas de música y prácticas análogas a las de los derviches. En estas reuniones hay ofrendas de carnes y alimentos, repartidos entre los presentes. Cada adepto ha de tener su *pīr*, padrino. Ayunan rigurosamente tres días durante el invierno, y al fin del ayuno suelen sacrificar un gallo en recuerdo de la muerte del jeque Iskandar. Con fines de perfección moral suele establecerse un lazo de hermandad espiritual entre determinadas personas de distinto sexo, con referencia al día de la resurrección.

Ni'mat Allāh (m. 1920/1339) creyó llegado el momento de revelar los secretos de la secta y los dio a conocer en el *Firqān al-aḥbār*, obra dividida en cuatro partes. En la primera se trata de los principales elementos de la *ḥaqīqa*, verdad, y se presenta al autor, que por orden divina se había retirado del mundo en 1906/1324, como "enviado del Señor del momento". En la segunda parte se declara cuáles son los varones famosos en los que han tenido lugar las sucesivas encarnaciones de la divinidad... Moisés, Jesús, Mahoma..., y se procura mantener el número septenario en los diversos ciclos y categorías. La tercera parte trata de las experiencias personales del autor, el cual recomienda a la comunidad la unión, la fuga del pecado y la oración. La cuarta parte describe los ritos y costumbres de la secta.

A pesar de la alta estima en que se tiene a 'Alī, éste aparece inferior a Sulṭān Ṣuhāk. La lengua sacra es el dialecto gūrānī, y en la región de Gūrān se hallan los dos santuarios más venerados, Bābā Yādegar y Perdi-

wer. El núcleo más considerable de la secta se halla en Persia occidental: Luristān, Kurdistān, Āḏarbayğān.

El misterio de que las pequeñas sectas extremistas se rodean, su diáspora en varias regiones, los rasgos que les son comunes, han sido causa de que a veces se designe con un mismo nombre sectas o grupos diferentes. Con el nombre de 'Alī-ilāhíes se llama a los grupos que divinizan a 'Alī, pero por las causas indicadas se aplica también a los *ahl-i Ḥaqq*, y hay quien lo da como sinónimo. Recientemente se ha hecho notar que en esto puede haber error, porque 'Alī no es la figura central en el dogma de los *ahl-i Ḥaqq*, y porque falta probar la afinidad de los *ahl-i Ḥaqq* con ciertos grupos 'Alī-ilāhíes. Parece estar fuera de duda la relación entre los 'Alī-ilāhíes de Anatolia, llamados allí 'alawíes, los betktašíes y los nuṣayríes de Siria. Los nuṣayríes de Siria consideran a esos 'alawíes de Anatolia como grupo propio.

ŠAYḤÍES

Aḥmad b. Zayn al-Aḥsā'ī (m. 1826/1242) dio principio a la secta de los šayḫíes, los cuales profesan que los doce *imām* de la *šī'a* son la causa de la creación del universo, primeros entre todo lo existente. Al-Aḥsā'ī afirmaba que durante la *gayba*, ocultamiento, del *imām*, no podía nunca faltar una persona que sirviese de intermediario entre el *imām* oculto y sus fieles. Esta es la doctrina del *rukn-i rābi'*, el cuarto soporte. Este soporte es el llamado "šī'í perfecto", el cual se halla en comunicación con el *imām* oculto. Prototipo de tal intermediario habían sido, durante el período de ocultamiento menor, los cuatro *bāb*, puerta, de acceso al *imām*. Luego, en diversos tiempos, algunos pretendientes se habían arrogado este oficio. Ni al-Aḥsā'ī, ni su sucesor, el *sayyid* Kāẓim, tomaron el título de *bāb*, pero sí sus funciones, idénticas a las que atribuían al "perfecto šī'í". Habiendo muerto Kāẓim, se presentaron dos candidatos a la sucesión. Uno de ellos fue Muḥammad Karīm, del linaje imperial de los Qāğār, al que se adhirió la mayor parte de los šayḫíes y en cuyos descendientes se fue perpetuando la jefatura. Otro fue un joven de veinticuatro años, el *sayyid* 'Alī Muḥammad, de Širāz, que en 1844/1260 se proclamó *bāb* cuando se cumplía el milenario en años lunares a contar des-

de el advenimiento y ocultamiento del duodécimo *imām*, acaecido en 874/260, según la tradición šī'í, que refiere que el duodécimo *imām* sólo apareció en público para las exequias de su padre y se ocultó inmediatamente. Pocos fueron los šayḫíes que siguieron al joven *sayyid;* éstos, con el nombre de bābíes, le ayudaron a fundar una nueva secta, de la que luego se desprende otra, la de los bahā'íes. Ninguna de ellas, prescindiendo de su origen, tiene que ver con el genuino islam; son un sistema acomodaticio con ideas de humanitarismo y de fraternidad universal, mezcla de fantasías orientales y de utopías occidentales, que, como ha dicho C. A. Nallino, es con frecuencia simple máscara de indiferencia religiosa.

Los "aḥmadiyya"

Al revés de las sectas anteriores, los aḥmadiyya proceden del campo de la sunna. Mīrzā Gulām Aḥmad, de Qādyān, en el Panjab, contaba en 1876/1293 cuarenta años cuando, con ocasión de la muerte de su padre, se puso a decir que tenía revelaciones de Allāh. Antes había estado en contacto con misioneros protestantes, y la idea de que éstos arrebataran adeptos al islam le irritaba. Esta idea y aquellas revelaciones orientan desde entonces su actividad. Se sentía llamado a luchar contra el cristianismo y se puso en seguida a componer su magna obra, *Barāhin-i Aḥmadiyya*, la pruebas de la *aḥmadiyya*, en la que, además de la autoridad de sus propias revelaciones, saca argumentos del Evangelio.

Al expirar en 1882/1300 el siglo XIII de la hégira, Gulām Aḥmad se presentó como el *muǧaddid*, el renovador, del siglo XIV del islam. Hasta este punto contaba con la aprobación de toda la comunidad sunní, en la cual es tradicional que al principio de cada siglo Allāh envía un renovador de la fe y de la observancia de los preceptos. En 1888/1306, Gulām Aḥmad dio un paso más adelante al anunciar que Allāh le ordenaba formar un grupo de gente escogida, y algunos meses más tarde recibió la *bay'a*, pleito homenaje, de algunas docenas de incondicionales. En 1890/1308, Gulām Aḥmad se afirmó claramente *mahdī* y profeta. La reacción de los estupefactos e indignados sunníes fue inmediata y agresiva, pero él no se arredró y empezó a predecir calamidades contra sus adver-

sarios. Como algunas de éstas se cumplieron puntualmente, la autoridad inglesa le conminó a que se abstuviera de tales pronósticos. Ya desde este momento Gulām Aḥmad se hallaba atacando a todos, cristianos y muslimes, hindúes y sikhs.

En 1904/1322, Gulām Aḥmad se declaró mensajero universal de los últimos tiempos. A sus pretensiones de ser el Mesías de los judíos, la reencarnación de Jesús de los cristianos y el *mahdī* y profeta de los musulmanes, añadió la de ser el último *avatar*, manifestación, de Krishna, para los hindúes. En 1905/1323, casi ya septuagenario, predijo su próxima muerte. Esta tuvo lugar en 1908/1326.

En general, Gulām Aḥmad se aparta en muy pocos puntos de las doctrinas y preceptos del islam sunní. Aunque se declaraba *mahdī*, era claro que dentro de la *pax britannica*, poco se podía hacer en India predicando la guerra santa; recomendaba, pues, la sumisión a las autoridades inglesas y, contra la tradición musulmana, declaraba que el *mahdī* no había de ser hombre de guerra. También, contra la creencia general islámica, afirmó que Jesús había sido realmente crucificado, pero que no había muerto en la cruz, que sólo se había desmayado, y ungido luego con un bálsamo particular, había convalecido y se había dirigido a Kashmir, donde había muerto a la madura edad de ciento veinte años. Su tumba, conocida con el nombre de Yus Asaf, podía todavía verse en Srinagar, la capital de Kashmir. Partiendo de tales premisas y argumentando con el texto de San Pablo [101]: "si autem Christus non resurrexit, inanis est ergo praedicatio nostra, inanis est et fides vestra", concluía que no podía haber resucitado, porque entonces no había muerto, y que no podía venir como Mesías, porque luego, efectivamente, había muerto. Gulām Aḥmad se presentaba como la reencarnación del espíritu de Jesús.

Gulām Aḥmad había designado como sucesor y califa a su amigo Nūr al-Dīn. Durante el califato de éste empiezan a manifestarse en la comunidad los pródromos del futuro cisma. Aunque Gulām había recomendado el alejamiento de la política, un grupo a cuyo frente se hallaban el abogado Kamāl al-Dīn y el *'ālim* Muḥammad 'Alī, no sólo se interesó en ella, sino también tomó orientaciones racionalistas y aun declaró que Gulām Aḥmad

101. 1 Cor. 15,14.

no había querido en realidad presentarse como profeta, sino como reformador guiado por Allāh.

Nūr al-Dīn, el primer califa de la *aḥmadiyya,* murió en 1914/1333. El nuevo califa, proclamado en Qādyān, fue el hijo de Gulām Aḥmad, Mīrzā Basīr al-Dīn. Este había ya precedentemente declarado infieles a los que no admitieran plenamente la misión profética de su padre. Con tal motivo se formalizó el cisma entre los aḥmadíes; el grupo disidente constituyó en Lahore, bajo la dirección de *mawlānā* Muḥammad 'Alī, la sociedad para la propagación del islam: *Aḥmadiyya anğumān išā'at-i islām.*

Tanto este grupo como el de Qādyān continúan designándose con el nombre genérico de *aḥmadiyya,* con el añadido específico de qādyāníes o de lahōríes. Ni unos ni otros se estiman secta distinta de la *sunna;* ambos grupos se proclaman musulmanes íntegros, pero los sunníes los aborrecen, sobre todo a los qādyāníes, a los cuales, como reos de clara blasfemia contra Mahoma, consideran fuera del islam.

Tanto los lahōríes como los qādyāníes incluyen en su programa el servicio, la defensa y la propagación del islam por todos los medios modernos, incluso el envío de propagandistas a tierras cristianas. Aseguran que el islam será al fin la religión universal, porque es la única que satisface las exigencias de la naturaleza humana.

Los lahōríes quieren un islam liberal, desembarazado del reaccionarismo de los *mullā* y de los ulemas; afirman que Mahoma es el sello de los profetas y que el Corán es la revelación definitiva, pero que esto no obsta para que después de Mahoma pueda haber amigos de Allāh a quienes éste habla, pero sin conferirles la dignidad profética.

Los qādyāníes son en realidad los verdaderos *aḥmadiyya,* en cuanto siguen la letra y el espíritu de los escritos de su fundador, reconociéndole como profeta. Además son netamente conservadores en lo que atañe a la doctrina.

Fuera de estas divergencias, ambas ramas continúan por caminos paralelos, llevando adelante la obra iniciada por Gulām Aḥmad, a quien se ha llamado fundador de la apologética musulmana moderna, cruda y torpe todavía en el manejo de la técnica argumentativa occidental, pero no despreciable, sobre todo cuando se dirige a

los habitantes de Insulindia o de Africa. Tanto los lahōríes como los qādyāníes, copiando los métodos de la propaganda protestante, dan gran importancia a la difusión de sus ideas por medio de la prensa, tienen editoriales propias y publican libros y periódicos en muchas lenguas de Oriente y de Occidente. Se da el caso de que los mismos musulmanes que persiguen a los *aḥmadiyya* en tierras de islam, les ayudan en su propaganda en países cristianos. Por su parte, los *aḥmadiyya* procuran con todo cuidado ocultar en esa propaganda su carácter heterodoxo y cismático. La propaganda *aḥmadiyya* ha sido particularmente activa y relativamente fructífera en Inglaterra, en Estados Unidos, en Alemania y en otros países europeos. Cuentan en ellos con algunas mezquitas y varios millares de adeptos. También tienen propagandistas en los países latinos de Europa y de América. Operan con fruto en las tierras de más reciente islamización o completamente paganas, como Insulindia y Africa. Su propaganda en tierras de antiguo abolengo islámico tropieza con series dificultades. En 1903/1321, dos emisarios de la *aḥmadiyya* fueron presos en Afganistán; como no quisieron retractarse, se les condenó a morir apedreados. Todo el pueblo, empezando por las autoridades, ejecutó la sentencia. En 1924/1343, otros tres, también en Afganistán, sufrieron la misma suerte. Los musulmanes de la India exteriorizaron su aprobación por medio de la prensa y de telegramas al gobierno afgano.

En 1947/1367, durante el trágico período de la partición del subcontinente indio entre Pakistán y Bharat (India), Qādyān quedaba en territorio de India y fue teatro de sangrientos sucesos. La mayoría de la comunidad qādyāní se vio obligada a abandonar Qādyān para buscar en Pakistán un lugar más seguro, y se estableció en Rawbah, no lejos de Lahore. Pero tampoco en Pakistán pueden vivir en paz, porque la antipatía de los sunníes, cohibida durante el dominio británico, se ha manifestado en varias ocasiones, y sobre todo en 1953/1373, con actos de extrema violencia. Uno de los pretextos de la agitación contra los *aḥmadiyya* era la presencia en el gobierno, de Pakistán, Estado islámico, de un ministro de Asuntos Exteriores, Ẓafrullān Khan, conocido qādyāní.

La actividad desplegada por la *aḥmadiyya* suple a su escaso número, que ha sido estimado en medio millón, con unos 60.000 adeptos en el subcontinente indio.

Segunda parte

LA VIDA INTERIOR

En la *Risāla* de al-Qušayrī se halla una cita de Abū 'Alī al-Daqqāq en que éste dice que, en la recitación de la *fāṭiha,* la primera azora del Corán, tan frecuente en la plegaria, la frase: *iyyāka na'budu,* "a ti servimos", nos referimos al cumplimiento de los preceptos legales contenidos en la *šarī'a,* y que en la frase siguiente: *iyyāka nasta'īn,* "de ti imploramos ayuda", la pedimos para nuestra vida interior. Esta distinción es aplicable a la diferencia entre la religión oficial, comunitaria, legalista, con acento en lo exterior, y la privada, de libre elección individual, encaminada a la perfección interior. Ambas proceden de una misma fuente y, de suyo, no son entre sí incompatibles. Pero así como de una misma fuente pueden nacer corrientes que fluyen en distintas direcciones, así también la religiosidad que de ella nace puede ser concebida de modo distinto y dar lugar a diferentes modos de pensar.

EL ASCETISMO (NASK, NUSK, NUSUK; ZUHD)

En el Corán, y especialmente en las azoras del período de la Meca, han hallado los primeros ascetas del islam pábulo a sus meditaciones sobre la inminencia de la muerte y del juicio final, la incertidumbre de la futura suerte en la otra vida, el abandono del mundo, detestado por Allāh. Lo único que cuenta es la preparación a la otra vida por una vida pura y el temor constante de la justicia divina. Es piedad práctica, ajena a especulaciones, que subraya la primacía de la intención sobre el acto. Las tremendas descripciones escatológicas de las azoras de la Meca hallaron eco en el ánimo de muchos.

Ya antes del islam era conocido el cristianismo en muchas partes de Arabia, y los viejos poetas nos hablan del *rāhib*, el anacoreta cristiano, la luz de cuya celda brilla hospitalaria en la noche del desierto y guía al viandante extraviado en la oscuridad. La ascesis era cosa desusada entre los beduinos, que antes y después del islam visitaban a los anacoretas cristianos con respeto y con curiosidad de saber qué les había movido a abrazar tal género de vida. Muchos son los pasajes de manuscritos árabes que nos traen conversaciones entre anacoretas y beduidos. Hay que notar, como dice Tor Andrae, que tales conversaciones no tratan de doctrinas islámicas, antes, por lo general, el beduino desea el consejo del anacoreta, y la sabiduría que éste le transmite es de verdades generales de vida interior y de recta conducta.

El Corán, en las azoras de la Meca, habla con elogio de los cristianos y de sus virtudes, y los reproches que les dirige son contra los que no cumplen con sus deberes religiosos. Más tarde, en Medina, después de la abierta ruptura con los judíos, achacará a cristianos y judíos haber corrompido la revelación recibida. En lo que se refiere al ascetismo de los cristianos, hay un ambiguo pasaje coránico[1], en que se pone en boca de Allāh lo que sigue: *Luego, siguiendo sus huellas* [de Noé y de Abrahán] *enviamos a nuestros mensajeros, y enviamos a Jesús, hijo de María, y le dimos el Evangelio, y pusimos en el corazón de los que le siguieron mansedumbre y misericordia y rahbāniyya* [vida monacal, ascetismo]; *ellos la han instituido, no se la hemos prescrito, salvo por deseo de agradar a Allāh, pero no la han observado con observancia justa, y a los creyentes de ellos hemos recompensado, pero muchos son autores de maldad.*

Durante los tres primeros siglos del islam, los autores musulmanes que de este pasaje han tratado lo han interpretado unánimemente en sentido permisivo y laudatorio. Más tarde nace y prevalece la interpretación en el sentido de que el ascetismo es *bid'a*, innovación reprobable, introducida por los cristianos y no prescrita por Allāh. E. Beck ha hecho un estudio minucioso de los pasajes coránicos en que se habla expresamente del monaquismo cristiano: 5/85-88 (82-85); 9/29-35; 57/26-27. Fundándose en razones gramaticales y psicológicas, interpreta así la ambigüedad del verso que nos ocupa, en

1. *Cor.* 57/27.

que el discurso oscila entre una doble alabanza y una crítica repetida: Las virtudes cristianas enumeradas proceden del mismo Allāh. Son los cristianos los que han inventado el monaquismo. Lo han hecho, en verdad, por motivos laudables, puramente religiosos, pero Allāh ordena solamente lo que es posible a la debilidad humana. Los monjes, deseosos de agradar a Allāh, se han atrevido a hacer más y no han logrado llegar al ideal.

La tradición, en general, se ha mostrado hostil al ascetismo, y en particular al celibato, pero hay que servirse con prudencia de las tradiciones; las que se refieren a rasgos de ascetismo en la vida de Mahoma pueden ser consideradas como tardías y poco seguras. Así se cuenta, por ejemplo, que Mahoma, hablando con uno que practicaba el celibato, le dijo: si eres monje cristiano, dilo abiertamente; pero, si eres de los nuestros, has de seguir nuestra *sunna*, y nuestra *sunna* es la vía del matrimonio. En otra ocasión, unos beduinos dijeron a Mahoma que había un hombre que durante sus viajes en su camello no cesaba de repetir oraciones jaculatorias, y que en cuanto se apeaba se daba a la plegaria. Mahoma les preguntó cómo se procuraba su alimento y el de su camello. Le dijeron que comía de lo que ellos le daban. En este caso, concluyó Mahoma, vosotros sois mejores que él.

Estas mismas censuras son indicio de que había motivo para hacerlas. Efectivamente, en las biografías de estos primeros tiempos abundan los ejemplos de quienes buscaban un sentido íntimo en sus prácticas religiosas y se daban a la abstinencia, a la pobreza, a las vigilias devotas, y eran como la levadura de la masa. Algunos, como los *qurrā'*, recitadores del Corán, o como los *quṣṣāṣ*, predicadores populares, acompañaban las bandas guerreras y mantenían su entusiasmo, o bien se situaban en las encrucijadas de las poblaciones, recitando el Corán y exhortando a vida austera. Estos píos agitadores se interesaban también en las encendidas controversias políticas y propagaban conjuntamente sus opiniones espirituales y temporales. Otros, deseosos de salirse de un ambiente tan lleno de pasiones y de alejarse de una sociedad a la que la repentina riqueza, adquirida en las conquistas, había empujado a la malicia y a los placeres, buscaban refugio en vida retirada, en ascetismo, y en hacer penitencia por sus pecados, imitando más

o menos directamente a los anacoretas y ascetas cristianos. Estos eran los *zuhhād* o *nussāk*, penitentes, o *bakkā'ūn*, llorones. Pero aun éstos eran gente de su tiempo y era raro que el *firār al-dunya*, la huida del mundo, fuera tan completa que excluyera toda pasión política; no es raro constatar que la aversión al régimen político establecido contribuyó en no pocos casos a la determinación de dejar el mundo. Los que coincidían en la reacción contra el lujo y la opulencia, tan opuestos a la primitiva simplicidad musulmana, no tardaron en agruparse en los centros más importantes, en la Meca, Medina, Damasco, pero sobre todo en Baṣra y en Kūfa, colonias militares en las que latía vigorosa la nueva religión. Va creciendo el número de ascetas en la segunda mitad del siglo primero del islam, y los hay no sólo en Arabia, Siria e Iraq, sino también en Persia y hasta el lejano Ḫurāsān, llevados por la creciente marea conquistadora.

Como hemos indicado, las relaciones entre islam y cristianismo, iniciadas en tiempo de Mahoma, tienen carácter marcadamente irénico durante los primeros tiempos, según el tenor de la azora 5/85(82): *hallarás que los más cercanos en afecto a los creyentes son los que dicen: nosotros somos cristianos, y esto es porque algunos de ellos son sacerdotes y monjes y porque no son orgullosos*. Claro que el asceta musulmán tenía su propia creencia y sus preceptos rituales, pero en lo referente a métodos y prácticas en la vía ascética podía hallar provechosas las indicaciones de sus colegas cristianos. Es posible que, cuando en los manuscritos árabes se trata de encuentros y diálogos entre monjes cristianos e interlocutores musulmanes que les hacen preguntas sobre su modo de vida o sobre cuestiones de vida interior, la referencia al monje cristiano y a su entrevista con él sea sólo una forma literaria para expresar propias opiniones a las que se desea dar mayor autoridad o de las que no se desea aparecer responsable, pero el mismo uso de este recurso literario muestra que el confiado intercambio entre unos y otros no era cosa fuera de lo ordinario.

Esa pacífica comunicación y esas coincidencias suscitan explicaciones de parte de los autores musulmanes. Unos dicen que la vida anacoreta nace entre aquellos cristianos que se oponían a que fuera alterado el sentido primitivo del Evangelio. Otros explican que estos ascetas y sus sucesores pertenecían a grupos en que se observa-

ba la primitiva y genuina revelación evangélica, semejante a la doctrina del islam, y que habían buscado refugio en desiertos y en vida retirada para no verse forzados por autoridades tiránicas a aceptar la idea maldita de que Allāh pudiera tener un hijo.

Fruto de tal persuasión de parentesco espiritual con la forma considerada como auténtica y primitiva del cristianismo es la imitación de prácticas religiosas y de formas externas de vida característica de los ascetas cristianos, y la entrada en los píos círculos de sus colegas musulmanes de un caudal de noticias sobre la vida de Jesús muy superior a las confusas aleyas a que se reduce la cristología del Corán. Además de éstas, la tradición ascética musulmana conoce los pasajes en que se relata la adoración de los Magos, la huida a Egipto, la vida de Nazaret, la tentación, la vocación de los apóstoles, las máximas del sermón de la montaña, los episodios de Jesús andando sobre las aguas, de la resurrección de Lázaro, de los mercaderes en el templo, de la pasión, resurrección y ascensión.

Que esa trasmisión era oral se deduce, por una parte, de la forma vaga y borrosa de los dichos y relatos evangélicos, desfigurados al pasar de boca en boca, y por otra, teniendo en cuenta que las oportunidades de llegar directamente a los textos debían de ser pocas, y muchas más las de oír esas frases y pasajes evangélicos de boca de los cristianos con los que se trataba.

La figura del Jesús que conocen los ascetas musulmanes es la del mayor entre los ascetas, modelo ideal de la gente pía, exento de necesidades terrenas, continuamente errante, sin más cabezal que una piedra donde le coge la noche, sin tomar provisión de nadie, sin mendigar el sustento cotidiano, contento con el agua de las fuentes y las hierbas del campo, pasando las noches en oración. Es el primero de los ascetas, pero no es como los otros ascetas, único mortal nacido sin padre terrenal, exento de pecado, preservado en su nacimiento (sólo él y su madre) del hálito maléfico de Satán; misericordioso, humilde, devolviendo bien por mal.

Muchos son los dichos atribuidos a Jesús en la literatura ascética musulmana. De ellos cabe decir que con frecuencia se trata de simple artificio retórico en que se introduce la figura de Jesús para dar mayor énfasis a una enseñanza que se considera importante. Pero jun-

to a pasajes en que se trasluce el fondo islámico, hay otros en que se adivina la procedencia del Evangelio.

Se cuenta, por ejemplo, que Jesús, hijo de María, pasó junto a algunos que lo insultaron. Continuando su camino, otros hicieron lo mismo. Cada vez que esto sucedía Jesús respondía con buenas palabras. Uno de sus discípulos le dijo que de este modo les incitaba más, y repuso Jesús: "Cada uno da de lo que tiene".

Una vez se vio a Jesús salir de casa de una mujer perdida. Se lo observaron: "¡Oh Espíritu de Allāh!, ¿qué haces en casa de tal mujer? Dijo: Incumbe al médico visitar a los enfermos".

Otra vez dijo Jesús a los hijos de Israel: "¿Dónde crece el trigo? En la tierra. En verdad os digo, la sabiduría no puede crecer sino en un corazón que se ha hecho como tierra".

Yendo Jesús de camino con un discípulo, les vio un salteador que se hallaba al acecho. Allāh infundió en su corazón deseos de penitencia, y pensó: "Ahí va Jesús, Espíritu de Allāh y su Palabra, con su discípulo. Y tú, ¿quién eres? Eres un ladrón entre los hijos de Israel, apostado en los caminos para robar y derramar sangre". Salió, pues, de su escondrijo lleno de arrepentimiento por la vida que llevaba. Al llegar cerca de Jesús se dijo: "¿Vas a ir con ellos? Eres indigno". El discípulo se volvió, y reconociéndole, interiormente le menospreció. Pero Allāh vio el pensamiento de sus corazones. En uno, arrepentimiento y contricción; en otro, desprecio y altanería. Y Allāh hizo descender una revelación sobre Jesús: "Di al discípulo y al ladrón que desde este momento ambos han de dar comienzo a sus buenas obras. Todo lo que ha cometido el ladrón se lo perdono, por su arrepentimiento y penitencia. Todas las buenas obras del discípulo han perdido su mérito, por su juicio despreciativo y orgulloso".

Hay tradiciones que cifran la piedad ascética en "seguir la vía de Jesús". Se atribuye a 'Alī, yerno de Mahoma, la queja de que sean tan pocos los que renuncian al mundo y añoran la vida futura. Estos son los que hacen de la tierra su compañero de sueño, del polvo su lecho, del agua su perfume, y del Corán y de la plegaria su manto. Estos se apartan del mundo para seguir "la vía de Jesús".

Una vez pasó Jesús junto a una mujer, y ésta dijo: "Bendito el seno que te ha llevado y el pecho que te ha nutrido". Dijo Jesús: "No. Bendito es el que lee el Corán y cumple lo que prescribe".

Wahb b. Munabbih, de abolengo, al parecer, persa (m. 733/114) dice haber leído libros de cristianos. En su descripción de la pasión de Jesús admite lo más que puede admitir sin ponerse en contradicción con el Corán: "Cuando Allāh reveló a Jesús que tenía que dejar el mundo, Jesús se angustió, preparó un banquete para sus discípulos y los reunió por la noche. Ya reunidos, se alzó y les sirvió, y, acabada la cena, les lavó las manos y las secó con su manto. Los discípulos, maravillados, se resistían, pero Jesús les dijo que el que no quiera, no tiene parte conmigo, porque lo que he hecho, sirviendo a la mesa y lavando las manos, ha sido para que toméis ejemplo, para que ninguno se considere superior a otro y para que cada uno se sacrifique por los otros como él lo hace por ellos. Una cosa les pide, que rueguen a Allāh para que aplace su muerte. Pero cuando se alzan para ponerse en oración, Allāh envía sobre ellos un pesado sueño. Jesús les despierta para que oren. Le dicen que no saben lo que les pasa, que hay algo que les impide orar. Dice Jesús: 'El pastor se va y quedan las ovejas'. Luego añade: 'Uno de vosotros me negará antes de que el gallo cante tres veces, y otro me venderá por poco dinero y arrojará después el precio que por mí le han dado'. Y así salieron fuera y se separaron. Los judíos buscaban a Jesús, y, topando con Simón, uno de los discípulos, le prenden, diciendo: 'Este es uno de ellos'. Simón lo niega y le sueltan. Pero otros le cogen y vuelve a negar. Entonces oye el canto del gallo y arrepentido, llora. Al llegar el día, uno de los discípulos va a los judíos: "¿Qué me dais si os lo muestro?" Le dan treinta *dirham*, y él les indica el modo de hallarle. Entonces prenden a Jesús, le atan con correas, le llevan al tribunal y le dicen: 'Tú has resucitado muertos y dado vista a ciegos, y ¿no te puedes librar de estas correas?' Y se burlan y le tiran espinas. Luego preparan una cruz para crucificarle. Pero cuando con él llegan a la cruz se oscurece la tierra, y Allāh envía ángeles que libran a Jesús y echan el fantasma de Jesús sobre aquel que le había vendido, cuyo nombre era Judas, y a ése le crucifican creyendo que lo hacen con Jesús. Pero Jesús muere y está tres horas

muerto. Luego Allāh lo lleva al cielo y allí está siete días. Entonces le dice Allāh: 'Tus enemigos te han impedido concluir el pacto con tus discípulos. Desciende, pues, a ellos y dales consejos de despedidas. Desciende también a María Magdalena, porque nadie como ella te ha llorado. Dile que ha de ser la primera que te siga y que ha de juntar a tus discípulos para que se derramen por la tierra y llamen los hombres a Allāh'. Así, después de siete días de su elevación al cielo, Jesús, por orden de Allāh, baja a María Magdalena, y el monte ardía de luz cuando Jesús descendió. María junta a los discípulos ante él y Jesús los envía a que llamen los hombres a Allāh. Luego Allāh le eleva al cielo y le da un precioso vestido, lo reviste de luz, le quita toda necesidad de comer y de beber. Y ahora va Jesús girando con los ángeles en torno al Trono y es a la vez ángel y hombre, celeste y terrestre. La noche en que descendió la tienen los cristianos como día de fiesta".

La impecabilidad que los musulmanes atribuyen a Jesús la relacionan los ascetas con su concepción sobrenatural, y esa intervención divina tiene por corolario que Jesús y María se ven libres de pecado, como se refleja en una tradición en que Mahoma explica a Abū Huraya que Satán toca a todo recién nacido, y cuando lo hace llora el niño. Esto sucede con todos los recién nacidos, fuera de María y de Jesús. Es palabra de Allāh: "Yo la preservaré a ella y a su hijo de todo Satán maldito".

En las conversaciones entre anacoretas y sus interlocutores musulmanes suele darse como escenario una iglesia, o un convento, o la celda del solitario.

Preguntó uno a un anacoreta: "¿No hallas a veces temerosa la soledad? —Si tú hubieras probado el encanto de la soledad, también tú tendrías ansia de ella. —Y ¿qué es lo que hallas en la soledad? —Tranquilidad, fuera del trato con la gente y de los males que éste acarrea. —¿Cuándo logra el siervo gustar de la beatitud feliz? —¿Cuando su amor es puro y cuando se dirige a El con un corazón sincero. —¿Cuándo es su amor puro? —Cuando todos sus cuidados se concentran en uno solo: pertenecer a Allāh".

Un día, refiere otro, vi a un monje sobre un monte y le pedí: "Enséñame algo que me ayude a renunciar al mundo". Me respondió: "¿Acaso no eres tú un hombre

que posee el Corán y la revelación? —Sí. Pero quiero que me enseñes algo que me haga capaz de dejar el mundo". Dijo: "Si puedes alzar un muro de bronce entre tus apetitos y tú, hazlo".

Una vez un *ḥanīf* ve a un eremita que, desde lo alto de su celda, en la pendiente de un monte, le está mirando. El *ḥanīf* le pregunta por qué se ha encerrado así. Le responde: "En nuestras santas escrituras se lee que el cuerpo de Adán fue formado de tierra y que su espíritu era del cielo. Si el hombre hace que su cuerpo padezca desnudez, hambre y vigilias, el espíritu ansía volver al estado de donde partió. Pero si se deja que el cuerpo coma y beba y duerma, se apega a la tierra de que fue creado y no se da cuenta de que hay algo mejor que este mundo".

Al revés de los cristianos, los ascetas musulmanes no vivían en celdas ni apartados de la gente. En sus casas podían tener un aposento retirado o un *sirdāb*, sótano, tan común en los países cálidos del Próximo Oriente para preservarse de los calores estivales, y allí se ejercitaban en la guarda de los sentidos y en tener a raya sus apetitos. Pero, como se ha dicho, las ideas ascéticas, que, al principio, durante los duros días de adversidad en la Meca, tenían terreno abonado, quedaron ahogadas por el ambiente de bienestar y de riqueza alcanzado en tiempos de Medina ya en los últimos años de la vida de Mahoma, y aumentado luego considerablemente por las grandes conquistas. La sociedad volvía la espalda al ascetismo y prefería las comodidades de la opulencia. Se miraba con desaprobación a los que en su ascetismo iban más allá de los preceptos legales impuestos a todos. Pero no se podían quitar del Corán las exhortaciones a prácticas ascéticas, y las tradiciones han de limitarse a reprobar su exceso, y como tal consideraba la masa las singularidades en el vestido, en el alimento, en el modo de portarse, que se notaban en los *nussāk*, ascetas.

Desde el principio hubo quienes manifestaron su disconformidad con la vida fácil de los opulentos y poderosos y con los medios para llegar a ella. Así se refiere de Abū Ḏarr al-Ġifārī, uno de los compañeros de Mahoma, que durante el califato de 'Uṯmān, el tercer califa, se puso en conflicto con Mu'āwiya, gobernador entonces de Damasco, porque tanto él como sus allegados interpretaban las aleyas 34 y 35 de la azora nona como dirigidas a

los infieles. Abū Ḏarr al contrario, afirmaba que también incumbían a los musulmanes: *¡Oh vosotros los que creéis!: en verdad muchos doctores y monjes consumen en cosas vanas bienes ajenos y apartan de la vía de Allāh, y a los que atesoran oro y plata y no lo emplean en la vía de Allāh anúnciales un doloroso castigo; en el día en que será calentado* [el oro y la plata] *en el fuego de la gehena y en su frente y costados y espalda será impreso: he aquí lo que amontonasteis para vosotros. Gustad ahora lo que atesorasteis!* Abū Ḏarr fue desterrado a Rabada, no lejos de Medina, y allí murió en 652/31.

* * *

Los ascetas partían de la observancia escrupulosa de los preceptos y prohibiciones que regulan la vida de todo musulmán, evitando con sumo cuidado no sólo lo que conducía a pecado o a injusticia, sino también cuanto de pecado o de injusticia procediera. Esto se manifestaba de modo especial en la comida, pero se extendía asimismo a otras muchas cosas. No sólo lo que se compraba debía estar exento de tacha; también el dinero con que se compraba debía proceder de adquisición honesta. Y como no siempre era posible asegurarse de tales condiciones, lo mejor era alimentarse de los frutos libres de la naturaleza y beber agua de lluvia, que no tenía dueño, y así no sería menester dar cuenta en el día del juicio. Se refiere que, llegando un amigo a casa de un *nāsik*, asceta, le halló desconsolado, y preguntándole la causa, supo que se le había roto el cántaro. Se ofreció a comprarle otro, pero esto no consolaba al asceta, que se lo había procurado sabiendo de dónde venía el dinero, de dónde se había tomado el barro, quién había sido el alfarero, y qué había comido mientras lo fabricaba. De otro se cuenta que, habiendo perdido una moneda, se puso a buscarla y que, habiendo hallado dos en vez de una, tuvo que quedarse sin ninguna, por no saber cuál era la suya.

El ayuno era punto capital del ascetismo. Se recomendaba especialmente que se evitara la ostentación y vanagloria, porque el reprimir el egoísmo así manifestado es mejor que cuarenta años de ayuno. La saciedad era considerada como ocasión de muchos males, porque es difícil que el que se alimenta a satisfacción no cometa con ello algún pecado o por lo menos no piense en cometerlo.

En lo que toca al celibato, algunos de los primeros ascetas lo observaron, aunque se les miraba con sospecha porque se apartaban de la vida ordinaria de los demás. Otros, sin guardarlo en la práctica, lo alabaron en teoría, diciendo que, cuando Allāh quería bien a su siervo, hacía morir a su mujer, y así le facilitaba entregarse por completo a su servicio. Pero la corriente general favoreció siempre el estado del matrimonio. No se consideraba obstáculo a la piedad que el asceta trabajara para sustentar a su familia, antes se tenía por obra agradable a Allāh, que no acepta oraciones o ayunos de quien no cumple con su deber.

En la pía tradición ascética se pinta a Mahoma y a sus inmediatos compañeros como modelos de ascetismo. A pesar de su posición de privilegio, se mantuvieron en la simple dignidad y austeridad de vida que habían aprendido de Mahoma. Al-Ḥarrāz, que vivió en el siglo IX/III, nos dice de los primeros califas que Abū Bakr, cuando sucedió a Mahoma y el mundo entero se le postró humillado, no por ello irguió su cabeza o se atribuyó pretensiones; vestía un solo vestido que prendía con dos alfileres, de modo que se le conocía por "el de los dos alfileres". Omar b. al-Ḫaṭṭāb, el segundo califa que también regía el mundo entero, se nutría con aceite y pan, y su vestido estaba lleno de remiendos y, sin embargo, disponía de los tesoros de Cosroes y de César. De 'Uṯmān, el tercer califa, se refiere que, en apariencia y atuendo, parecía uno de sus esclavos...

De los compañeros de Mahoma se saben los nombres de algunos y se han conservado noticias sobre sus máximas y su modo de vida. Así, se refiere que Abū 'l-Darda recomendaba el *tafakkur*, meditación; y que daba preferencia a la *taqwa*, piedad, sobre la *'ibāda*, observancia ritual. Se le atribuye el dicho: "Lo que muestra a las claras que Allāh desprecia este mundo es que no se le ofende sino en él, y que nada se obtiene de Allāh si no se renuncia al mundo".

Abū Ḏarr al-Ġifārī recomendaba la piedad y el trato con los pobres, el considerar al inferior antes que al superior, el culto de la verdad, la práctica del ayuno contra el endurecimiento del corazón y el retiro espiritual. Decía que por el ascetismo Allāh hace que entre la sabiduría en el corazón. Se le atribuye también: "Tres hombres son amados de Allāh: el que volviendo sobre sus

pasos da limosna a un mendigo al que antes se la había rehusado; el que hace la oración después de haber marchado toda la noche; el que en la guerra santa se mantiene firme hasta vencer. Tres hombres son odiados por Allāh: un viejo verde, un pobre insolente, un rico inicuo".

Ḥudayfa (m. 657/36) opinaba que la fe tiende a debilitarse y que es menester robustecerla con el cotidiano recurso a Allāh. Distingue diversas categorías de corazones, desde el puro como una llama, propio del sincero creyente, hasta el impío del incircunciso, pasando por los más o menos maleados del pecador y de los que sólo cumplen con las formalidades externas de la religión. Admitía el término medio en la vida religiosa del musulmán, gozando de los bienes de esta vida sin dejar de preocuparse por la vida futura. Massignon ve en Ḥudayfa al precursor de Ḥasan al Baṣrī y le tiene por el primer editor de la tradición que tan popular ha de hacerse: "Cuando Allāh ama a su siervo, le prueba con el sufrimiento".

Al-Huzā'ī (m. 672/52), nombrado por el califa Omar para ejercer el cargo de cadí, dimitió de su cargo por haber cometido involuntariamente una injusticia de la cual indemnizó al que la había sufrido. Durante los últimos treinta años de su vida estuvo enfermo y en cama; muchos le visitaban admirando su resignación y paciencia. Uno de los visitantes le dijo que no le visitaba más a menudo porque le causaba repugnancia su aspecto. Y él repuso: Ya que Allāh me lo hace hallar bueno, amo mi estado. Rehusó durante mucho tiempo dejarse curar con cauterios, porque Mahoma se había mostrado, así lo dan los tradicionistas, contrario a ellos. Cediendo a los ruegos de los amigos, se dejó cauterizar. No halló mejoría, y en cambio tuvo que confesar que se veía privado del consuelo que le sostenía: dos ángeles que se aparecían a su cabecera para devolverle el saludo ordinario que se hace después de cada oración. Luego Allāh le perdonó y volvió a ver los ángeles. Así lo relata Ibn Sa'd, autor hostil a los místicos.

Al subir Mu'āwiya al califato, después de haber suplantado a 'Alī y haber trasladado la capitalidad a Damasco, hay un innegable cambio en los estratos superiores de la comunidad, denunciado apasionadamente por los enemigos del nuevo régimen, al que tachaban de irreligioso y corrompido. Seguros en su convicción, amenaza-

ban con castigo divino a los que venían abocados a la perdición. Una sola excepción admitían en la serie dinástica de los omeyas: la de 'Umar II, cuya virtuosa conducta reconocían. Ḥasan al Baṣrī le escribía exhortándole "a ser muy precavido, porque el mundo es como una serpiente venenosa, suave al tacto, pero de mortal veneno. Hay que retirarse de cuanto en él nos deleite, y cuanto más placer se halla en él, tanto más hay que estar sobre aviso. Las esperanzas mundanas son falsas y mentirosas. Dura es la vida del hombre si es prudente, peligrosa si se confía. Aunque el Omnipotente no hubiera advertido que hay que separarse del mundo, el mundo mismo hubiera despertado al soñoliento y advertido al despreocupado. ¡Cuánto más si Allāh mismo nos advierte de su mortal peligro! Porque este mundo nada vale ante Allāh... Se dice que le fue ofrecido a nuestro Profeta con todas sus llaves y tesoros, y diciéndole que esto no le rebajaría ante Allāh ni siquiera como el ala de un mosquito, pero no quiso aceptarlo, sin que nada se lo impidiera, porque nada hay que pueda disminuirle ante Allāh; pero le bastaba saber que Allāh odiaba algo, y él también lo odiaba; y que Allāh despreciaba algo, y también él lo hacía; y que Allāh rebajaba una cosa, para que también él la rebajara. Si lo hubiera aceptado, su aceptación hubiera indicado que lo amaba; pero no quiso amar lo que su Creador odiaba ni exaltar lo que su Soberano abajaba. En cuanto a Mahoma, cuando tenía hambre, se ataba una piedra al vientre...; y en cuanto a Moisés, nada le pidió a Allāh el día en que buscó refugio en la sombra, excepto algo para apaciguar el hambre, y se cuenta que Allāh le reveló: '¡Oh Moisés!, cuando veas a la pobreza que se acerca, di: ¡Bienvenido el distintivo de los justos!; y cuando veas la opulencia acercándose, di: ¡he aquí un pecado cuyo castigo ha sido anticipado!' Y si queréis, podemos añadir un tercero: el Señor del Espíritu y del Verbo [Jesús], que en esto es algo prodigioso. Solía decir: 'Hambre es mi pan cotidiano, mi distintivo es temor divino, mi vestir es de lana, mi montura son mis pies, de noche es la luna mi linterna, de día mi fuego es el sol, y mi alimento es lo que la tierra produce para los animales y el ganado. Nada tengo, y nadie es más rico que yo'. Y si queréis, añadamos aún como cuarto a David, que no era menos admirable que los precedentes; comía pan de cebada en su cáma-

ra, nutría a su familia con despojos de granos, pero a su pueblo con trigo candeal; cuando se hacía de noche, se vestía de saco, encadenada su mano a su cuello y lloraba hasta el alba... Todos estos odiaban lo que Allāh odia, y menospreciaban lo que Allāh menosprecia, y después de ellos, los justos siguen su ejemplo y pisan sus huellas".

El que sugería al califa omeya 'Umar II tales pensamientos y mantenía con él correspondencia, era, como hemos dicho, Ḥasan al-Baṣrī la figura más prominente en el ascetismo musulmán. Hijo de esclavos, nacido probablemente en Medina (643/21), pasó en Baṣra la mayor parte de sus años, y allí murió en 728/110. Su vida llena, pues, el primer siglo del islam. Su personalidad sobresaliente domina su época en todos los aspectos de la cultura religiosa, pero brilla sobre todo por su ejemplo de devoción ascética y de orientación mística, tan en contraste con la tendencia general de su tiempo. Parece que ordenó que a su muerte fueran destruidos sus escritos. No quedan de él más que notas dispersas recogidas por autores amigos, indiferentes u hostiles. Fue él quien puso las bases del *'ilm al-qulūb wa-'l-ḫawāṭir*, "la ciencia de los corazones y de las mociones del alma". De las innumerables sentencias puestas en su boca y en las de sus contemporáneos se deduce que esta ascética primitiva enraizaba en el temor del juicio final, de "la hora", con un proceso psicológico semejante al que había conmovido a Mahoma en sus primeras experiencias religiosas y que perdura hasta hoy en el islam. Al revés de otros más tímidos, Ḥasan tuvo la entereza de declarar sin rebozo su juicio, poco favorable al gobierno de los omeyas, pero al mismo tiempo reprobó la rebelión contra la autoridad constituida, diciendo que la reparación de las injusticias sociales se obtiene de Allāh, no con la espada, sino con la penitencia.

No fue simplemente un asceta. Fue también maestro. Su elocuencia era práctica. Sus sermones llegaban al corazón, su estilo desconcertaba las inteligencias. "Nadie tiene verdadera fe mientras persista en reprochar a los demás lo que él mismo hace, y en querer que emprendan una reforma que él mismo no emprende. Si se decide a reformarse, cada defecto que enmiende le hará ver otro que enmendar, y si lo hace, estará tan ocupado en su obra que no pensará en defectos ajenos".

"¡Eh, tú!, ¿querrías que el estado en que te hallas fuera el de tu muerte? —No. —¿Te arreglas para pasar de este estado al otro en que quisieras te sobrecogiera la muerte? —Sí, lo hago, pero no muy en serio. —¿Es que después de la muerte hay algún estadio en que se pueda alcanzar el perdón? —No. —¿Es que has visto alguien en sus cabales que se satisfaga en cosa tan importante, y que tanto le atañe, con lo que tú te satisfaces?"

Era Ḥasan muy devoto de Mahoma y en él veía el ejemplo de obediencia a la voluntad divina que cada musulmán puede imitar en sí mismo. Era muy estricto en prácticas y preceptos rituales, pero más todavía en lo referente a la intención recta con que debían cumplirse. Su regla de vida hacía entrar en ella el sentido religioso, no sólo en lo mandado y prohibido, sino en todos los actos humanos. Uno quería salirse del cortejo en un entierro porque vio acercarse un grupo de plañideras, cosa reprobada como *bid'a*, innovación, en aquellos tiempos, y Ḥasan le dijo: "Si cada vez que ves un pecado te privas de una buena acción, ¿cómo vas a adelantar en la vida religiosa?"

El punto de partida para la vida ascética lo pone Ḥasan en el menosprecio de este mundo contingente. "Vive en él como si nunca en él hubieras estado, y prepárate para el otro como si nunca tuvieras que dejarlo. Vende tu vida presente por la futura, y ganarás las dos; no vendas la futura por la presente, pues perderás las dos. Quien conoce a Allāh le mira como a amigo, y quien conoce este mundo lo tiene por enemigo. Quien se contenta con nada y ha hallado la soledad aparte de la gente, estará en paz; quien ha pisoteado sus deseos carnales, hallará libertad; quien se ha desembarazado de envidia, hallará amistad; quien logra ser paciente por breve tiempo, se hallará preparado para la eternidad".

"La continua atrición es la que fecunda la obra pía. Nada ayuda tanto a la piedad como el temor y la audición atenta de la palabra divina".

"El examen de conciencia será fácil en el día del juicio para los que se hayan examinado en este mundo. Cuando el creyente se ve solicitado por algo, dice: Cierto me gustas; pero, ¡cuidado!, ¡hay una emboscada entre tú y yo! Luego, si algo se le ha escapado y se toma cuenta, dice: ¿Qué pretendiste haciendo aquello? Cierto no he de alegar excusa. No lo haré más si Allāh quiere".

"La reflexión es el espejo que te hace ver lo que tienes de bueno y de malo". "¡Oh hijo de Adán! ¡Tu vida religiosa! Glotón, glotón, que atesoras, que cabalgas magníficas monturas, que te atavías con finas vestiduras... Allāh se apiade del que no se turba por lo que ve que les sucede a todos. ¡Oh hijo de Adán! ¡Solo has de morir! ¡Solo has de entrar en la tumba! ¡Solo has de resucitar! ¡Solo has de ser juzgado! ¡Oh hijo de Adán! a ti me dirijo..."

Tales enseñanzas no sólo tuvieron entonces honda repercusión, sino que luego continuaron influyendo en la moral y en la literatura y contribuyeron a la formación del dogma, todavía entonces en estado fluido.

Se atribuye también a Ḥasan: "Hay siervecillos de Allāh que ven ya a los electos en el paraíso y a los condenados en el infierno. Sus corazones están contritos, sus males no les perturban, son ligeras sus necesidades, continentes sus almas. Pasan los días en paciencia, sintiéndose cercanos al término; las noches en vigilante silencio, con lágrimas en los ojos imploran a su Señor. Durante el día se muestran prudentes, píos, experimentados. Quien en ellos se fije, los creerá enfermos, pero no lo están. Si algo les aqueja es la afección de la vida futura, que les preocupa profundamente.

También se atribuye a Ḥasan una tradición o hadiz de las llamadas *qudsī*, santas, porque lo que en ellas se contiene se pone en boca de Allāh: "Desde el momento en que la preocupación dominante de mi caro siervecillo es acordarse de mí, yo le hago que halle su gozo y su felicidad en este recuerdo. Y cuando yo he puesto su gozo y su felicidad en este recuerdo, él me desea y yo le amo. Y cuando él me desea y yo le amo, yo alzo los velos entre mí y él... Estos tales no me olvidan cuando los otros lo hacen... Cuando quiero infligir una calamidad a los hombres, me acuerdo de mis siervecillos para apartarla de la tierra".

Todo en el islam se hallaba en estado de formación a la muerte de Ḥasan. Lo mismo que en dogma y en derecho sucedía en el ambiente religioso. No se había aún llegado a la sedimentación y consolidación de los siglos siguientes. Los discípulos de Ḥasan, transmitiendo su método y sus enseñanzas, contribuyeron a dar cierta uniformidad a la vida ascética. Buena parte de esta obra se debió a 'Abd al-Wāḥid b. Zayd (m. 793/177), predica-

dor y teólogo, fundador de la comunidad cenobítica de 'Abbadān. Sirva de ejemplo de sus exhortaciones este fragmento: "¡Oh hermanos! ¿No lloraréis por el deseo de ver a Allāh? ¿Cómo podrá ser que el que llora por el deseo de verle se halle un día privado de su vista? ¡Oh hermanos! ¿No lloraréis vosotros por temor del infierno? ¿Cómo podrá ser que el que llora por temor del infierno no sea preservado de él por Allāh? ¡Oh hermanos! ¿No lloraréis vosotros por miedo de la abrasadora sed del día del juicio? Llorad, pues, por el agua fresca que buscáis demasiado en este mundo, y quizás os sea dado saciar vuestra sed en la mansión de la santidad, con los mejores invitados por compañeros, los profetas, los sinceros, los mártires, los píos. ¿Es que puede haber mejor compañía?"

De la magnitud de Ḥasan al-Baṣrī es otro luminar del ascetismo islámico primitivo: Rābi'a, esclava en Baṣra, a la que por ser de la tribu de Qays 'Adī, se conoce con los apelativos de al-'Adawiyya, o al-Qaysiyya; difieren las versiones de cómo llegó a su condición de esclavitud. Se cuenta que su dueño vio una noche que la cámara de Rābi'a estaba iluminada por una lámpara suspendida en el aire sobre la cabeza de Rābi'a, sin pender de cadena, mientras Rābi'a decía: "Señor, bien sabes que el deseo de mi corazón es obedecerte y que la luz de mis ojos es servirte. Si pudiera, así lo haría y no cesaría una hora en tu servicio, pero me has hecho sujeta a otro y mucho de mi tiempo se pasa para cumplir sus mandatos". Asombrado y temeroso, su dueño la emancipó tan pronto como llegó el día. Ya hecha libre, se retiró en un principio al desierto, pero luego volvió a Baṣra, donde vivió sin mitigar sus austeridades. Muchos acudían a ella en demanda de consejo, de enseñanza o de intercesión. Entre los prodigios que se le atribuyen se cuenta la prodigiosa multiplicación de alimentos para sus visitantes y su carencia de candil para alumbrarse por la noche, pues bastaba la claridad que ella misma irradiaba.

Tanta era su confianza en Allāh, que no aceptaba los dones que se le ofrecían diciendo que se avergonzaría de pedir dones de este mundo al mismo Allāh, a quien todo pertenece; ¿cómo iba a aceptarlos de otros a quienes no pertenecen?

Urgida por sus amigos de Baṣra a que tomara un esposo de entre ellos, dijo que lo aceptaría si se respon-

día satisfactoriamente a cuatro preguntas: "1) —¿Qué diré al supremo juez cuando yo muera? ¿Que he salido de este mundo como fiel musulmana o no? —Respondieron que esto era de las cosas ocultas. 2) —Cuando ya me halle en la tumba, ¿podré responder bien a los ángeles Munkar y Nakīr cuando me interroguen sobre mi vida? —También esto está oculto, dijeron. 3) —Cuando la gente se haya reunido el día de la resurrección, y se repartan los libros de la conducta de cada uno, ¿me pondrán el mío en la mano derecha, o en la izquierda? —No lo podemos saber, respondieron. 4) —Cuando la humanidad sea destinada y repartida, unos al paraíso y otros al infierno, ¿en qué grupo estaré? —Dijeron: Esto no lo sabe nadie sino Allāh, ¡alabado y glorificado sea! Entonces ella les dijo: Pues teniendo todo esto que de cerca me concierne, ¿cómo podría tener que ocuparme con un esposo?"

Se cuenta que una noche vio en sueños a Mahoma, y que éste le preguntó: "¿Me amas? —Contestó: ¡Oh enviado de Allāh! ¿Quién hay que no te ame? Pero mi amor a Allāh me posee de modo que no hay lugar para otro".

Otros dichos que se le atribuyen: "¡Señor!, ¿es que permitirás que arda en el infierno un corazón que te ama? Y una voz misteriosa le respondió: No lo haremos. No pienses mal de nosotros".

"Malo es el siervo de Allāh que le sirve por temor o por deseo de premio... y hay muchos así". "¡Oh señor! Si a rogarte me mueve el temor del infierno, arrójame a él; si el deseo del paraíso, no me admitas en él; pero si me acerco a ti sólo por ti, no quieras ocultarme tu eterna hermosura".

Se dice que por la noche, sobre la terraza de su casa, contemplando el cielo, exclamaba: "¡Oh Señor!, las estrellas brillan, los hombres han cerrado los ojos, los reyes han reforzado sus puertas; cada amante está a solas con su amada, y yo estoy aquí también sola contigo".

Refiriéndose a un pasaje coránico: *...Allāh suscitará un pueblo al que amará y del cual será amado...* [2], decía:

> "Con dos amores te amo. Uno egoísta;
> otro, del cual eres digno.
> Por el primero, mi pensamiento
> se ocupa sólo en ti.

2. *Cor.* 5/59 (54).

Por el segundo, cuando descorres el velo,
contemplándote, te adoro.
Nada de gloria para mí en uno o en otro amor.
Sólo alabanza a ti por el uno y por el otro".

Según Rābi'a, la gratitud consiste en fijarse en el que da, no en lo que da. Un día de primavera le dijeron que saliera a contemplar la creación de Allāh y a gozarse en ella. Respondió: "Más vale entrarse en casa para contemplar al Creador. La contemplación de Allāh me aparta de la de sus criaturas".

Preguntada qué pensaba del paraíso, respondió: "Primero el vecino, luego la morada". Y preguntada cómo había llegado a su estado de santidad, dijo: "Por el dejar lo que no me interesa y buscar la intimidad con el que es eterno". El verdadero amante, decía, busca la intimidad con el objeto de su amor:

"Yo te hago a ti compañero de mi corazón.
Mi cuerpo está acá para los que buscan su compañía,
y mi cuerpo es afable con sus huéspedes,
pero el amado de mi corazón es huésped de mi alma".

Ilustraba con ejemplos la necesidad de un amor sin interés. Una vez, según se cuenta, tomó agua en una mano y fuego en la otra, y a los que le preguntaban el porqué les dijo: "Quiero incendiar el paraíso y anegar el fuego del infierno, para que esos dos velos caigan de los ojos de quienes van hacia Allāh, para que su intención sea recta, y para que, sin la esperanza del premio ni el temor del castigo, puedan contemplar a su Señor. ¿Qué sucedería si no hubiera la esperanza del paraíso ni el temor del infierno? No habría ni uno que adorara u obedeciera a Allāh".

Se refiere que, por visión, después de la muerte de Rābi'a, ocurrida en 801/185, se supo que, cuando Munkar y Nakīr, los ángeles "del tormento de la tumba" le hicieron la pregunta habitual: "¿Quién es tu Señor?", ella respondió: "Volveos y decid a vuestro Señor: A pesar de los miles y miles de tus criaturas no te has olvidado de esta achacosa viejecita. Yo, que de todo el mundo sólo a ti tenía, no te he olvidado nunca. Cómo puedes preguntarme: ¿Quién es tu Señor?".

Rābi'a fue quizás la primera en proclamar la doctrina del puro amor de Allāh y en emplear para designarlo voces como *ḥubb, maḥabba,* amor, cuyo uso otros evitaron para no ponerse en conflicto con los teólogos.

Contemporáneo y amigo de Rābi'a fue Rabāḥ b. 'Amr (m. hacia 796/180), el cual propuso sus opiniones de modo dogmático y con ello se expuso a la condenación de los teólogos. Introduce la noción del *taǧalli*, honor, exaltación, al que se ha dado algo así como la equivalencia del *lumen gloriae*, para explicar la visión de Allāh por parte de los hombres en el día del juicio. Afirma la superioridad de los *awliyā'*, en sing. *walī*, amigos (de Allāh) [3], sobre los profetas, recomienda la castidad, la contrición, la pía visita a los cementerios.

Contemporáneamente con el núcleo de Baṣra floreció otro en la no lejana colonia militar de Kūfa, con tendencias y características diversas. Los discípulos de ambos grupos hicieron luego propaganda en otras regiones, y especialmente en Siria y en Ḫurāsān. Durante este siglo segundo del islam, los ascetas, como en los tiempos de Mahoma en Medina, acampan en la mezquita junto con otros pobres y devotos. En esta época hay ya referencias a sitios de retiro, a lugares donde se tienen reuniones y a verdaderos cenobios, como el ya citado de 'Abbādān, establecido hacia 767/150, y otro contemporáneamente erigido en Ramleh, de Palestina, por Abū Hāšim, procedente del grupo de Kūfa. Bastante más tarde, en 844/230, Ibn Karrām funda otro en Jerusalén.

En Damasco, Abū Sulaymān al-Dārānī, discípulo de 'Abd al-Wāḥid en Baṣra, difunde el movimiento en Siria. Nacido en 757/140 en Wāsiṭ, del bajo Iraq, hacia los cuarenta años de su vida pasa a residir en Dārāyā, en la llanura de Damasco, donde muere en 830/215. Abunda en las tendencias conciliadoras de su maestro frente a las suspicacias de teólogos, leguleyos y tradicionistas. Sujeta sus experiencias anímicas a los esquemas por ellos definidos y manifiesta que se abstiene de dar cuenta de otros hechos, de los cuales tiene evidencia interna, para evitar el escollo de la presunción. Tal deseo de conciliación le lleva a concesiones que no satisficieron ni a los leguleyos ni a los colegas en ascetismo, y los primeros obtuvieron que se le expulsara de Damasco porque afirmaba que en estado de vigilia veía ángeles y profetas.

Dārānī, según la siguiente narración, mantenía que los fieles podrían ver la faz de Allāh: "Entré un día en

3. De la raíz *waliya*, estar cercano, tiene muchas acepciones. En el contexto, *walī* (Allāh), amigo (de Allāh), equivale a *santo* en lenguaje cristiano.

casa de Abū Sulaymān al-Dārānī y le hallé llorando. Díjele: ¿por qué lloras? —¡Oh Ahmad!, ¿cómo no he de llorar? Cuando se entenebrece la noche, cuando los ojos se cierran, cuando todo amigo queda a solas con el Amigo..., mientras las lágrimas descienden gota a gota por sus mejillas, Allāh, compasivo, exclama: "¡Oh Gabriel!, ¡por mi Esencia! Esos que se complacen en mi palabra, que se reconfortan con mi recuerdo, cierto que yo les acompaño en su retiro, escucho sus sollozos, contemplo su llanto. ¡Oh Gabriel!, por qué no le gritas tú: ¿A qué viene ese llanto? ¿Es que habéis visto un Amigo que haga sufrir a los que le aman? ¿Cómo voy yo a tolerar que se castigue a los que en el secreto de la noche tratan de complacerme? ¡Juro por mí mismo! Cuando se presenten a juicio, yo les descubriré mi faz de misericordia para que puedan contemplarme como yo les contemplo".

Esboza ya al-Dārānī una gradación mística que será luego reelaborada por al-Miṣrī y por otros: 1) El Señor hace beber a los electos sobre la alfombra del amor, destetándolos del amor a las criaturas, mostrándoles la visión de la verdad. 2) Les hace sentar sobre las sillas de la santidad y les colma de los tesoros de su superabundancia. 3) Hace fluir sobre ellos los arroyos del deseo y del acercamiento. 4) Después de haberles infligido la tortura de la separación, les hace revivir a los secretos de la intimidad. Y en una parábola referente a un asceta que acaba por condenarse, declara que toda santidad en esta vida es precaria e incierta.

Discípulo preferido de al-Dārānī fue Aḥmad b. 'Abī 'l-Ḥawwārī, nacido en Kūfa en 780/164 y fallecido en la Meca en 860/246. Residió largo tiempo en Damasco; profesaba la doctrina del Corán increado, y citado por la inquisición estatal creada con objeto de perseguir a los que la profesaban, cedió y aceptó la doctrina del Corán creado; más tarde fue inculpado de haber enseñado que los *awliyā'* amigos (de Allāh) son superiores a los profetas y buscó refugio en la Meca.

Contemporáneamente se hallan vocaciones ascéticas en Antioquía. De las obras que cita al-Kalābāḏī relativas a la disciplina interna de los actos humanos, dos provienen de ascetas de Antioquía. De uno de ellos, Abū Muḥammad Anṭakī (m. 811/196), se sabe tan sólo que era oriundo de Kūfa. El segundo, de quien queda alguna

obra, es Aḥmad b. 'Āṣim al-Anṭakī, nacido en Wāsiṭ en 757/140, y muerto en Damasco en 830/215; amigo de al-Dārānī, que le llamaba el "zahorí de los corazones" por su penetrante análisis de las conciencias. Dos discípulos suyos dieron a conocer sus obras, de gran valor para dar a conocer en detalle un tipo primitivo de la naciente ascesis musulmana anterior al estudio realizado por al-Muḥāsibī.

Expresa al-Anṭakī su inclinación al recogimiento y a la soledad, su deseo de penitencia, y sobre todo de un conocimiento de la divinidad que no sea la simple afirmación de su realidad por la fe, sino el conocimiento experimental de los que de ella obtienen directa respuesta. Lo que más acerca a Allāh es purgarse de los pecados secretos. Hay pecados útiles, los que uno pone ante los ojos para llorarlos hasta la muerte; y hay actos de obediencia que perjudican: los que hacen olvidar las propias faltas, considerados con complacencia y con detrimento del temor por los pecados pasados. Esta es la vanagloria.

Los verdaderos fieles conversan poco con las criaturas, se aplican a invocar al Creador; sus corazones ansían el reino de los cielos, su pensamiento medita las angustias del juicio; desnudos sus cuerpos para las criaturas, sordos y ciegos para el mundo y lo que con él se relaciona, parecen ya entrever la otra vida... Deplora los tiempos en que ha venido al mundo, en una época en que el verdadero islam está como arrinconado, en que la verdad está desterrada, en que los ulemas se aferran a los bienes de este mundo, en que los piadosos carecen de instrucción... Trata de buscar remedio, de hallar un camino, pero sólo Allāh es el que crea los medios que llevan al bien, y sin tales medios los fieles son incapaces de hacer algo de provecho. Esos medios son los que les apartan del pecado cuando Allāh los pone en los corazones de los que le aman y trabajan por él.

En una poesía resume al-Anṭakī los resultados de su experiencia ascética, habla de la vida y de la muerte del verdadero islam en las almas, alaba a Allāh que por pura benevolencia le ha creado para el islam y le ha enseñado lo que los perversos ignoran; por ello le da rendidas gracias, por ello espera en él, espera que verá su debilidad y su ignorancia, su vacío en su plenitud.

Voy ahora a referir algo de tiempo antiguo,
cómo al principio la fe empezó y cómo, creciendo,
a plena perfección llegó; y he de narrar
cómo se fue marchitando hasta que se hizo
como vestidura en jirones...
...porque estoy viviendo
en adversa, cruel, terrible edad,
en que es urgente proclamar nuestra fe
y con argumentos sustentarla...
El islam ha sido noblemente encomiado,
como se elogia en el entierro al difunto querido.

Escribiendo a un amigo: "¡Allāh!, de su parte te lo digo, Allāh levanta a los humillados, y lo hace según la medida, no de su humildad, sino de su generosidad y bondad. Consuela a los afligidos, y esto lo hace según la medida, no de su aflicción, sino de su dulzura y misericordia. Así, pues el Clemente y Misericordioso da prueba de su amor al que le ofende. ¿Quién podrá prever lo que hará por quien ha sufrido injuria por él? Porque si el Perdonador, el Misericordioso, el Generoso, corresponde así al que le hace guerra, ¿quién podrá prever lo que hará en favor de quien ha combatido por su causa? Y si deja que continúen actuando aquellos que le irritan e injurian, ¿qué será él para los que han sido odiados por haberle complacido, por los que prefieren ser odiados de las gentes por causa de su nombre?"

En dos opúsculos trata al-Anṭakī de los dos fundamentos del ascetismo, de modo aún rudimentario si se le compara con autores posteriores. Esboza una teoría de la razón o inteligencia, que es el medio que nos da Allāh para distinguir entre la verdad y el error; para emplear este medio como se debe, es menester crearse una soledad, sea en la propia casa, sea en lugar retirado, y aprender a conocerse. Describe el *zuhd*, ascetismo: "ser justo antes de ser generoso; cumplir con los deberes ordinarios antes de pasar a lo supererogatorio; abstenerse del mal antes que pensar en obras pías, porque hay obligación de abstenerse de todo mal, pero no la hay de hacer todo el bien, y antes que edificar hay que poner los cimientos. Las bases del amor son: poco culto exterior, gusto por la soledad y el silencio. Obra como si en la tierra no hubiera más que tú, y en lo alto sólo él".

También en el lejano Ḫurāsān, en las colonias militares formadas por gentes procedentes de los centros de Baṣra y de Kūfa, se difunde el movimiento ascético. La

figura más destacada de estos primeros tiempos es la de Ibrāhīm b. Adham, árabe tamimī, nacido en Balkh, educado en los principios ascéticos de los baṣríes, cuya biografía oscurece la leyenda. Poco se sabe de él que pueda documentarse históricamente. Como sucede con otros muchos ascetas y místicos, las noticias que de él tenemos se hallan en pasajes dispersos y consisten generalmente en anécdotas o en alguna máxima importante. De esas simples noticias se pasa con frecuencia a lo legendario, sin que sea siempre posible señalar el lindero de separación entre la realidad y la leyenda. Hay que recordar que Ḫurāsān había sido floreciente centro de budismo. La leyenda de la conversión de Ibrāhīm b. Adham se hizo tema favorito entre los místicos posteriores, el relato se atribuye al mismo protagonista:

"Mi padre era de Balkh, y era uno de los reyes de Ḫurāsān. Tenía muchas posesiones, y me hizo amar la caza. Un día iba yo a caballo con mi perro, cuando saltó una liebre o una zorra. Puse espuelas a mi caballo, y en aquel momento una voz detrás de mi dijo: 'No fuiste creado para esto; no es esto lo que se te manda hacer'. Me paré, miré a derecha e izquierda, a nadie vi. Exclamé: '¡Maldito diablo!' Espoleé de nuevo mi caballo, y entonces oí una voz más clara que la de antes: '¡Oh Ibrāhīm!, no fuiste creado para esto; no es esto lo que se te manda hacer'. Me paré por segunda vez, y tampoco vi a nadie. Repetí: '¡Allāh maldiga al diablo!' Y de nuevo espolée el caballo. La voz entonces salió del pomo de mi silla: 'Oh Ibrāhīm!, no fuiste creado para esto; no es esto lo que se te manda hacer'. Entonces me detuve diciendo: '¡He sido despertado! ¡He sido despertado! ¡Me ha llegado el aviso del Señor de los mundos! Cierto, ¡desde ahora no he de desobedecer a Allāh mientras me conserve la vida!' Luego volví a los míos y dejé mi caballo; fui a uno de los pastores de mi padre, cambié mi vestido por su túnica y manto. Luego me fui hasta Iraq peregrinando de región en región". Sigue relatando cómo iba ganando "legalmente" su sustento mientras seguía su ruta, hasta que halló trabajo como jardinero en Siria. Pero allí se descubrió quién era, y huyó a vivir en el desierto, donde se halló con un anacoreta cristiano que le inició en los métodos de ascetismo, como lo refiere a un discípulo:

"Aprendí gnosis, *ma'rifa*, de un monje llamado Simeón. Le visité en su celda y le pregunté: Abba Simeón, ¿cuánto tiempo ha que estás en tu celda? —Setenta años, me contestó. —Y ¿cuál es tu sustento?, pregunté. —¡Oh, *Ḥanifī!* [4] repuso, ¿por qué me haces esta pregunta? —Deseaba saberlo, repliqué. —Me dijo: Cada noche un garbanzo. —¿Qué es lo que te anima en tu corazón, para que te baste un solo garbanzo? —Respondió: ¿Ves ese convento que está enfrente? Los monjes vienen a mí un día cada año y adornan mi celda, y hacen procesión, rindiéndome reverencia. Cuando mi alma se cansa en la adoración, yo le recuerdo aquella hora, y soporto los trabajos de un año por causa de aquella hora. Proponte tú también, ¡oh *Ḥanafī!*, soportar el trabajo de una hora por la eterna felicidad'. Y entonces la *ma'rifa* descendió a mi corazón. Entonces me dijo: '¿Te basta?, ¿deseas más? —Dije: Sí'. Entonces me dio una escudilla en que había veinte garbanzos y me dijo: 'Desciende al convento; los de allí han visto lo que te he dado. Bajé y, cuando llegué al convento, los cristianos me rodearon y me preguntaron: '¡Oh *Ḥanafī!*, ¿qué te ha dado el jeque? —Algo de su sustento, repliqué. —Y ¿qué vas a hacer con ello? ¡Nosotros tenemos más derecho que tú! Dinos el precio. —Veinte dinares', dije. Me los pagaron y volví a Abba Simeón, que me preguntó: '¿Qué hiciste con los garbanzos? —Los vendí? —¿Por cuánto? —Por veinte dinares. —Mal hiciste, me dijo, si hubieras pedido veinte mil, te los hubieran dado. Hazte cargo por esto de la gran estima en que me tienen. Vuélvete, ¡oh *Ḥanafī!*, del todo a tu Señor y déjate de idas y venidas' ".

Se refiere que un discípulo preguntó a Ibrāhīm sobre el servicio de Allāh, y le contestó: "El principio de él es la meditación y el silencio, exceptuando el *ḏikr* de Allāh" [5]. Se dice que una de sus plegarias era: "¡Oh Señor!, bien sabes que el paraíso pesa menos para mí que el ala de un mosquito. Si me favoreces con tu recuerdo, y me sostienes con tu amor, y me haces fácil obedecerte, da el paraíso al que quieras".

En una carta de sus amigos ascetas le recomendaba: "Te encargo que temas a Allāh, a quien no se puede desobedecer, y en quien sólo está tu esperanza. Teme a

4. *Ḥanīf*, o *ḥanafī*, es nombre dado en el islam al que profesaba la primitiva religión monoteísta.
5. El *ḏikr* es la repetición constante de una breve frase o jaculatoria en loor de Allāh.

Allāh, porque el que le teme es grande y poderoso, su hambre queda satisfecha y su sed apagada, y su mente se exalta sobre el mundo. Su cuerpo visiblemente habita entre la gente del mundo, pero su corazón se asoma al mundo que ha de venir. Si su vista se entretiene con el amor de este mundo, la vista de su corazón se ciega. Así, pues, hay que detestar las cosas ilícitas de este mundo y huir de sus placeres, y aun abstenerse de lo que de suyo es lícito y puro, salvo algunos andrajos con que cubrir su desnudez, y éstos de lo más grosero que pueda hallar. No tengas más confianza ni esperanza que en Allāh, cuyo apoyo y esperanza están exaltados sobre toda cosa criada, y reposa en el Creador de todas las cosas. [El verdadero asceta] trabaja y queda exhausto por amor de Allāh, sus ojos están hundidos y sus costillas asoman; y Allāh le recompensa por ello con iluminar su mente y fortalecer su corazón, además de todo lo que le reserva en la vida futura. Por tanto, desdeña al mundo, hermano mío, porque el amor del mundo hace al hombre ciego y sordo y le esclaviza. No digas 'mañana' ni 'pasado mañana', porque los que se pierden perecieron porque se entregaban a sus esperanzas, y la verdad les sobrevino de repente en medio de su imprevisión, y en su obstinación fueron llevados a sus estrechas y oscuras tumbas, abandonados de todos, parientes y amigos. Dedícate por tanto a Allāh, con ánimo de penitencia y con firme resolución".

Las enseñanzas de Ibrāhīm enraizaban en las del grupo ascético de Baṣra y profundizaban más en algunos puntos, como en el de la *murāqaba*, contemplación, y *kamad*, contrición; ambos conceptos superan a los de *fikr*, reflexión y *ḥuzn*, atrición. Se le atribuye el siguiente pasaje en que Ibrāhīm conversa con uno de sus compañeros:

"Si quieres ser amigo de Allāh y que él te ame, renuncia a este mundo y al otro; no lo desees más, vacía tu corazón de ambos, vuelve tu faz hacia Allāh, y él la volverá hacia ti y te colmará de su favor. Yo he aprendido que Allāh reveló a Juan, hijo de Zacarías: '¡Oh Juan! Yo he hecho pacto conmigo mismo que ninguno de mis siervos me amaría sin que yo me haga su oído con que escuche, su vista con que vea, su lengua con que hable, su corazón con que comprenda. Luego le haré que le disguste ocuparse de otros fuera de mí; yo prolongaré

su meditación, estaré presente en sus noches y le acompañaré en sus días. ¡Oh Juan!, yo seré el huésped de su corazón, la meta de su deseo y de su esperanza; cada día y cada hora le son un regalo mío; él se acerca a mí, y yo me acerco a él para escuchar su voz. por amor de su humildad. ¡Por mi gloria y mi majestad! Yo le investiré de una misión que será la envidia de los profetas y de los enviados. Luego yo ordenaré que un heraldo proclame: He aquí a Fulano, hijo de Zutano, amigo y santificado de Allāh, su elegido entre las criaturas, que Allāh llama a visitarle para que su corazón se conforte contemplando su faz. Y cuando se acerque a mí, yo alzaré los velos entre los dos, y él me contemplará según su deseo. Luego yo le diré: ¡Recibe mis albricias! ¡Por mi gloria y mi majestad! Yo saciaré tu corazón de la sed de contemplarme. Yo renovaré tu investidura sobrenatural cada día, cada noche, cada hora'. Y cuando estos anunciadores de la buena nueva retornen a Allāh, él les acogerá y les dirá: '¡Oh vosotros que volvéis a mí! ¿Qué mal os causó lo que en el mundo os sirvió de prueba? ¿No soy yo vuestra recompensa? ¿Qué mal os han causado vuestros enemigos? ¿No soy yo vuestra paz?' ".

Uno de los discípulos de Ibrāhīm b. Adham fue 'Alī Šaqīq al-Balḫī, caído en una expedición de guerra santa, según se refiere. Parece que fue el primero en tratar como estado místico el *tawakkul,* ilimitada confianza en Allāh:

"Ya que eres incapaz de añadir nada a tu naturaleza o a tu vida, ni a tu *rizq* [6] cotidiano, cesa de fatigarte por ello. Los bienes con que hoy es lícito comerciar son mercancías averiadas; otras ganancias son sospechosas y no es lícito conservarlas ni acrecentarlas...". Este modo de pensar, que favorece la tendencia a una indigencia voluntaria, es típico de los ascetas del Ḫurāsān y fue por ellos propagado.

Un nieto de 'Alī Šaqīq nos relata así las circunstancias de la conversión de su abuelo a vida ascética:

"Mi abuelo poseía trescientas aldeas el día en que le mataron en Washgird. Pero era tan pobre que no se halló ni un lienzo que sirviera de sudario para enterrarlo. Todo lo había repartido en limosnas. Su vestido y su espada

6. *Rizq.* Término técnico con que se designa la provisión hecha por Allāh para cada uno de los mortales de ciertos auxilios y medios de subsistencia, terminados los cuales, es inevitable que el hombre muera.

están aún hoy colgados, y la gente viene a tocarlos para alcanzar bendición. Cuando era joven había ido a la región de los turcos con intento de comerciar, y llegó a una gente llamada Ḫusūsiyya que adoraba a los ídolos. Fue al templo de ellos y se encontró con su maestro, que tenía la cabeza rapada y vestía ropas de escarlata. Šaqīq le dijo: 'Esto que te ocupa es falso; estos hombres, y tú, y toda la creación, todos tienen un Creador y Hacedor; nada hay que se le asemeje; este mundo le pertenece y también el futuro; es omnipotente, providente'. — Le respondió el maestro: 'Tus palabras no van de acuerdo con tus obras'. — Šaqīq dijo: '¿Cómo así?' — Replicó: 'Acabas de decir que tienes un Creador, que es providente y omnipotente, y sin embargo, tú viajas hasta estos parajes en busca de tu provisión. Si lo que dices es verdad, el mismo que te provee aquí es el que te provee allí, podía haberte ahorrado el trabajo'. Y Šaqīq decía que las palabras de este turco habían sido el impulso para darse al ascetismo. Cuando regresó repartió lo que tenía entre los pobres y emprendió la vida de la sabiduría".

A uno de los discípulos de Šaqīq, Ḥātim al-Aṣamm, (m. 852/237), también del grupo de los del Ḫurāsān, se debe esta cita de su maestro:

"Si uno llegara a vivir doscientos años y no llegara a conocer cuatro cosas, no escaparía (todo depende de Allāh) del infierno. La primera: la *ma'rifa*, conocimiento de Allāh; la segunda, conocimiento de sí mismo; la tercera, conocimiento de los mandatos y de las prohibiciones de Allāh; la cuarta, el conocimiento del adversario de Allāh y de sí mismo. En cuanto a lo primero, que tu corazón sepa que no hay otro que dé y que retenga, que favorezca y que perjudique. Lo segundo, conocerte a ti mismo, que no puedes dañar ni favorecer, que no tienes poder para hacer algo; y que has de oponerte a ti mismo, es decir, te has de someter a Allāh. Lo tercero, conocer lo que Allāh manda y lo que prohíbe, es estar persuadido que el mandato de Allāh impera sobre ti y lo mismo su prohibición, y que tu provisión de Allāh depende, y confiar en esa provisión, siendo sincero en todos tus actos; prenda de esta sinceridad es que no tengas codicia ni impaciencia. Lo cuarto es saber que tienes un enemigo, y que Allāh nada aceptará de ti si no es como fruto

de tu guerra, y que la guerra del corazón está en hostilizar al enemigo, luchando con él, y venciéndole".

Otro representante de este grupo es 'Abd Allāh b. al-Mubārak, de Merw (m. 797/181), autor del *Kitāb al-zuhd*, libro de ascetismo, en que se recogen tradiciones relativas al ascetismo; buscando apoyo en ellas y en la autoridad de Mahoma para responder a las críticas y justificar su modo de vida.

Fuḍayl b. 'Iyād, muerto en 803/187, en la Meca, era, según se cuenta, capitán de bandidos, y una noche, mientras preparaba una fechoría, oyó la voz de un asceta recitando una aleya del Corán en que se invita a abrir los corazones a la compunción; sintió que se mudaba su corazón, renunció a su mala vida y se dio al ascetismo. Aunque era del Ḫurāsān, como vivió muchos años en Kūfa, se le ascribe al grupo del Iraq. Uno de sus discípulos dice que acompañó a Fuḍayl durante treinta años y que sólo le vio reír el día en que murió un hijo suyo. Sorprendido, le preguntó, y la respuesta fue que Allāh había querido aquello, y que él quería lo que Allāh quería.

Con la fundación de Bagdad, la ciudad redonda del califa 'abbāsī al-Manṣūr, iniciada en 762/145, principia una nueva época en el islam que coincide con un período de transición en el ascetismo y en sus métodos; ya no tiene el primer carácter de protesta contra el lujo y disolución de ricos y potentados; va evolucionando hacia su meta natural, el misticismo.

La atracción de la nueva capital se hace sentir también entre los grupos de ascetas, sobre todo del Iraq, y de Kūfa, tan cercana. Y el influjo de los maestros de Kūfa se deja sentir en la llamada escuela de Bagdad. Del grupo de Bagdad sobresalen Bakr b. Ḫunays al-Kūfī, Manṣūr b. 'Ammār y Bisr b. Ḥāriṯ.

Bakr b. Ḫunays al-Kūfī fue maestro de Ma'rūf al-Karḫī (m. en 815/200). Hombre inculto, sin letras, con un aura de perfección reconocida hasta por sus adversarios, Ma'rūf tuvo discípulos como al-Saqaṭī y al-Ǧunayd. Su tumba en Bagdad, en la orilla occidental del Tigris, es todavía hoy meta de peregrinación. Quedan de él algunos dichos, como: "Amor no puede hombre aprender. Es don de Allāh y de su favor procede. Tres son las señales del *walī:* su preocupación es Allāh, su actividad está en Allāh, en Allāh está su refugio".

Manṣūr b. 'Ammār, nacido en Baṣra (m. 839/225), parece haber sido el primero en introducir en Bagdad el uso de las exhortaciones populares. Hasta nosotros han llegado los títulos de algunas, como: *La nube sobre los condenados. Tener buena opinión de Allāh. La comparecencia ante el juicio. El sí* (con referencia al *miṯāq*, el pacto primordial, antes de la creación, por lo cual a todos los hombres, de algún modo preexistentes, Allāh les pregunta si le reconocen por su señor y responden afirmativamente, con lo que quedan obligados a servirle).

Bišr al-Ḥāriṯ, al-Ḥāfī, el descalzo, nacido en Mābarsām hacia 767/150, o según otros en Marw, murió en Bagdad en 841/227. Inciertos los datos sobre su vida; fue uno de los precursores de los *malamātiyya*, que ponían especial empeño en no hacer caso de los dichos de los demás, con máximas como: "Oculta tus buenas acciones del mismo modo que ocultas tus faltas", y "si se te presenta ocasión de ser tenido por ladrón, no lo evites". Como arbitrio para evitar el pecado recomendaba la contemplación de la grandeza de Allāh. Tenía horror de los avaros y ensalzaba en grado máximo la pobreza. Consideraba que la limosna es superior a la peregrinación a la Meca y a la guerra santa, porque se puede hacer en secreto. Tenía por vanidad mundana el deseo de que las buenas obras sean conocidas; y por ello no aceptaba el uso de los vestidos distintivos de los ascetas. Aun de lo lícito se abstenía, temiendo el exceso, y por ello comía algo menos de lo preciso. En lo que se refiere al *tawakkul*, la confianza en Allāh, distinguía tres grados: 1) El de los que todo lo esperan de Allāh, y no mendigan ni aceptan nada de los hombres. 2) El de los que no mendigan, pero aceptan lo que espontáneamente se les ofrece. 3) El de los que sólo mendigan cuando se ven en dura necesidad. Decía que hay que domeñar las propias inclinaciones, y que sólo los que han llegado a levantar una sólida muralla para ponerse al abrigo de ellas, pueden gustar de la dulzura de Allāh. Varias son las versiones sobre el origen de su apodo: *Ḥāfī*, el de los pies desnudos. Parece que luego él mismo citaba una aleya del Corán[7]: "Allāh ha puesto bajo vuestros pies la tierra como alfombra, para que podáis encima caminar en anchurosas vías", y decía que no se debía andar calzado sobre la alfombra del Señor. De él se cita:

7. *Cor.* 71/19-20.

"Sigue el camino de agradar a tu Señor; no permitas que tu corazón sea sensible al aplauso o a la crítica de la gente. Porque los que tú temes son en realidad difuntos, salvo los virtuosos, en cuyos corazones irradia la vida. Porque vives en un mundo lleno de difuntos a las cosas de la otra morada... No te preocupe que alguien te deje, ni te aflijas por ello, porque mejor para ti es tenerlos lejos que cerca. Sea Allāh tu suficiencia, tómale por asociado, sea él quien reemplaza a los que pierdes. Ten cuidado con la gente de tu tiempo...; si te confías, te incitarán a pecado; si quieres evitarlos, te armarán asechanzas. Elige, pues, y huye de su compañía. Este es el mejor consejo en estos tiempos: vivir solo. En ello hay seguridad, y esto es ventaja suficiente".

EL SUFISMO (TAṢAWWUF)

Es tan íntima la relación entre la mística y la ascética, está tan enraizada la primera en la segunda, no sólo en teoría, sino mucho más en los casos vividos, que todo deslinde, al tratar de los ascetas y de los místicos musulmanes, ha de ser arbitrario, porque no hay clara línea divisoria; y aun entre los primeros exponentes del ascetismo se hallan elevadas pruebas de misticismo. Suele ser, sin embargo, división conveniente la que, considerando que en los primeros tiempos del islam es la tendencia ascética la predominante, trata de ella con preferencia hasta los tiempos de la fundación de Bagdad y de los comienzos del nuevo orden político y religioso instaurado por los califas 'abbāsíes, y dedica luego sucesivos capítulos al sufismo en general, a su sistematización, a sus principales representantes y a sus vicisitudes dentro de la historia del islam.

A principios del siglo VIII/II empieza a usarse la voz *ṣūfī* derivada de *ṣūf*, lana, para designar a los ascetas y místicos musulmanes; los cuales, a imitación de sus colegas cristianos, solían vestir un sayal de burda lana sin teñir, se ceñían con una cuerda y recibían limosnas en un platillo o cuenco, *rikwa*, en árabe; *keškūl*, en persa. Durante este período, el sayal de lana blanca se hace distintivo de los ṣūfíes como hábito conocido y respe-

tado; otros prefieren la *muraqq'a,* la vieja túnica con infinidad de remiendos, llamada también *ḫirqa,* harapo.

Como orientación general, en sucinto resumen de lo dicho y como preámbulo a lo que sigue, digamos que la ascética consiste en la abstención de ciertas prácticas y de cosas convenientes y aun necesarias, que son de suyo lícitas. Vida de austeridad y de penitencia corporal, sea con el fin de expiación y de reparación de culpas, sea como medio de perfección para mejor domeñar las pasiones y preparar el ánimo a una floración de vida religiosa. La mística se funda en la convicción de que, si se ha llegado a una alta perfección moral, puede intentarse alcanzar relaciones directas con la divinidad en esta vida y llegar a altos conocimientos sin discurso o raciocinio que, de otro modo, serían imposibles de alcanzar, por lo menos en grado tan perfecto, y esto por favor divino, concedido, no necesariamente otorgado, a la purificación del alma. La corriente ascética musulmana se combina con la tendencia mística para constituir el sufismo, que es a un tiempo ascética y mística. Punto de partida del sufismo es el amor sentimental a la divinidad, a la cual el alma trata de acercarse. Punto de llegada es la unión con Allāh. La comparación ordinaria es la del viajero que con grande esfuerzo va recorriendo etapas sucesivas de la vida espiritual. No todos llegan a recorrerlo y a superar todos los obstáculos. Los contados que llegan sumergen su alma en Allāh.

Parte de esta vía es ascética. Los tratadistas la dividen en etapas, estaciones o moradas. Recorrida esta primera parte del itinerario, se entra en la vía mística propiamente dicha, dividida de varios modos según diferentes autores. A diferencia de las moradas de la ascética, alcanzables por el esfuerzo humano, los estados místicos son efecto del favor de Allāh, sin el cual no puede el hombre alcanzarlos.

Con sus túnicas remendadas, con sus toscos sayales, los primeros discípulos se van juntando, con natural tendencia a una simbiosis, en torno al maestro. Así brota en el islam el movimiento *ṣūfī,* como espontánea floración de sentimiento religioso, que brota en el terreno preparado por el ascetismo. Una de las muchas definiciones con que los autores musulmanes han tratado de definir el elusivo concepto de *taṣawwuf,* sufismo, es la que el verdadero sufí es el que nada posee y no es poseído

por nada. Al principio, esta renunciación solía entenderse en sentido material, pero pronto se manifiesta una fuerte tendencia a la concepción espiritual del *zuhd*, ascetismo. Muchas son las opiniones, nos dice al-Dārānī, sobre la significación del *zuhd*. Algunos piensan que es romper toda relación con los demás. Otros, que es abstenerse de dar suelta a los apetitos sensuales. Otros, que consiste en nunca saciarse cuando se come o se bebe. Todas esas opiniones coinciden en algo fundamental, pero yo creo que *zuhd* significa dejar cuanto te aparte de Allāh.

El sufismo no constituye, ni en su teoría ni en su realización práctica, un sistema homogéneo y definido. No es una secta, ni tiene cuerpo de doctrina que lo constituya, ni definición por todos generalmente aceptada. Es una manera de vivir basada en el sentimiento y la impresión, connotada a veces por un intelectualismo rebuscado. En él se dibuja una doble tendencia: *a)* la ortodoxa, caracterizada por una sobria austeridad en cuanto atañe a la doctrina de la unión extática, cuya esencia, por sobrenatural e inaccesible al análisis de la razón discursiva, queda siempre celada tras un velo de inefable sublimidad, unión de amor del alma con Allāh trascendente y creador, unión que los maestros en el sufismo se declaran incapaces de describir con palabras, porque sólo por experiencia se puede gustar. Para los sufíes ortodoxos, la santidad y la perfección moral se cifran más en las virtudes que en los favores carismáticos; *b)* la heterodoxa, que, sin excluir ni despreciar las virtudes, antes ponderando su valor y preconizando su práctica, intenta por su medio llegar no ya a una unión, sino a una identificación del yo humano con el yo divino por la aniquilación y anonadamiento del alma, que pierde no sólo su conciencia, sino hasta su personalidad. Y en esto ponen los sufíes de tal tendencia la más elevada meta de sus deseos.

Hay que recordar que, tras la gran expansión conquistadora, el número de musulmanes "nuevos" en las regiones recientemente sometidas debió de ser muy considerable y que con ellos traían sus antiguos modos de pensar. El oriente de Irán era budista; los nestorianos eran numerosos en Persia, Armenia, Mesopotamia, y también los maniqueos. Además de Etiopía, los monofisitas se hallaban también en gran parte de Siria. El ascetismo

y el monaquismo eran vigorosos y potentes en todo el Levante y aun en Persia. No hay, pues, que buscar en el solo contacto exterior de monjes cristianos con interlocutores musulmanes el evidente influjo del ascetismo cristiano en el islámico; este influjo se hallaba también dentro, en las mentalidades "viejas" de los musulmanes "nuevos".

Grande fue también el influjo que la penetración de la filosofía helénica en el dominio intelectual del islam, siempre en aumento hasta los tiempos de Avicena, ejerció sobre muchos eruditos y sobre no pocos representantes del sufismo. Quien deja lo terrestre para dirigir su intención a lo único que permanece, siente en todo el universo la irradiación de la potencia divina. Las criaturas de este mundo son como espejo en que se refleja el ser de la divinidad, pero no son sino apariencia, tienen sólo realidad relativa, en cuanto reflejan la única existencia real. Por tanto, debe el hombre procurar, recogiéndose interiormente y despojándose de los velos materiales, que obre en él la belleza y la bondad del eterno infinito divino; elevarse espiritualmente hacia él, despojándose de la apariencia de su existencia personal para llegar a la absorción de su personalidad en la esencia divina, única realmente existente, como enseñan los sufíes de tendencias heterodoxas. Por los ejercicios sufíes, mortificaciones ascéticas, concentración de la mente, se llega a estados en que la personalidad, el yo, la dualidad con lo divino, se aniquilan; el espacio y el tiempo cesan, y se llega a un estado completamente desligado de las cosas de este mundo. "Quien no sale de la casa de su ser natural, no puede nunca llegar a la aldea de la verdad".

El Corán nos dice que el alma humana es el soplo de Allāh en el hombre, modelado de arcilla negra, y una tradición añade que Allāh hizo el hombre a imagen suya. De esto puede deducirse cierta analogía entre el espíritu del hombre rigiendo su cuerpo y Allāh que gobierna el mundo. El alma humana, sustancia espiritual, creada sin forma circunscriptiva o definitiva, preexistente en el mundo inteligible pierde al venir al cuerpo gran parte de sus facultades y conocimientos anteriores, los cuales podrá ir recuperando por medio de las prácticas del sufismo.

Algazel explica en su grande obra: *Iḥyā' 'ulūm al-dīn*, "vivificación de las ciencias religiosas", que los sufíes

aprecian las ciencias venidas por inspiración, y no las adquiridas por estudio. No ansían, pues, el estudio de la ciencia, ni el conocer cuanto los autores han compuesto; ni se dan a escrutar doctrinas ni a aquilatar argumentos. Dicen que la "vía" consiste en darse al combate espiritual, en esforzarse por hacer que desaparezcan los defectos, en romper todos los lazos, en acercarse al Altísimo por una perfecta aplicación espiritual. Y cuando esto sucede, Allāh toma a su cargo el corazón de su siervo y le comunica la iluminación y la ciencia.

Cuando Allāh altísimo se ha reservado el gobierno del corazón, se derrama en él su misericordia, brilla la luz divina, se revela el secreto del reino, se disipan los velos..., y las realidades de las cosas divinas vibran en el corazón. Lo único que puede hacer el siervo es prepararse por la purificación que desnuda, y avivar en sí mismo la solicitud por las cosas divinas..., en la constante esperanza de que Allāh altísimo le revelará su misericordia.

En lo que toca a los profetas y a los *awliyā'*, amigos de Allāh, ese objeto no les fue descubierto, ni la luz se derramó en sus pechos por el estudio, o por la aplicación intelectual, o por libros escritos, sino por la renuncia al mundo, por la vida ascética, rompiendo lazos, vaciándose de preocupaciones terrestres, acercándose a Allāh altísimo con perfecta aplicación espiritual. Si uno es de Allāh, Allāh es de él.

Los sufíes dicen que la vía que lleva a tal meta consiste en empezar rompiendo los vínculos con este mundo, vaciando de él el corazón, cesando de preocuparse de la familia, de los bienes, de los hijos, de la patria, de la ciencia, de la autoridad y de la honra. Más aún: hay que hacer que el corazón llegue al estado en que la existencia o inexistencia de las cosas le sea indiferente. Luego el sufí se retira, solo consigo mismo, a una celda, limitándose a cumplir con los preceptos de obligación y con los deberes religiosos; permanece así con el corazón vacío, concentrado en aplicación espiritual, sin distraer su mente ni con la lectura del Corán ni con la meditación o comentario de cosa alguna, y haciendo fuerza para que no venga al espíritu más que Allāh altísimo.

Sentado así en su soledad, no cesa de repetir con su lengua *Allāh, Allāh,* de continuo y con la presencia del corazón. Y sigue haciendo esto hasta el momento en que

le abandona el movimiento de la lengua y la palabra *Allāh* se desliza como fluyendo sobre ella. Luego viene el momento en que se desvanece la huella de la palabra sobre la lengua y queda el corazón continuamente aplicado a su recuerdo; persevera en ello asiduamente, hasta que llega a borrarse en el corazón la imagen de la palabra, de sus letras, de su forma, de modo que el sentido de ella quede en el corazón, presente en él, adherido a él, sin dejarle jamás.

Puede, continúa Algazel, el sufí con su esfuerzo llegar hasta este límite y perseverar en tal estado rechazando las tentaciones, pero lo que no puede hacer es pasar más allá por su propio esfuerzo y hundirse en el piélago divino. Sin embargo, con lo que ha hecho se ha puesto en disposición de recibir el soplo de la misericordia divina y no le queda sino atender lo que Allāh altísimo quiera revelarle de su misericordia, como ha hecho con los *awliyā'* y con los profetas. Entonces, si el sufí ha sido sincero, si su esfuerzo espiritual ha sido puro, si ha sido perfecto en su perseverancia, si no ha sido arrastrado en sentido contrario por sus pasiones, ni preocupado por las inquietudes de este mundo, las luces de la verdad brillarán en su corazón. Al principio serán como relámpagos fugaces, que vuelven a repetirse y a pasar o permanecer poco o mucho..., y habrá varias iluminaciones, o siempre la misma...; las moradas de los *awliyā'* son en esto innumerables, como lo son las diferencias en sus naturalezas y caracteres; en definitiva, esta vía se reduce a completa purificación, limpieza y pulimento del corazón, y luego a estar preparado y esperar el favor de Allāh altísimo.

Así, pues, el viático para andar la jornada de la vía espiritual es la purificación del corazón y su alejamiento de cuanto pueda apartarle del fin propuesto. La mortificación del corazón es la "guerra santa" del sufí. El corazón es algo sutil e inmaterial en que se perciben las realidades o apariencias de las cosas como en un espejo, y el poder de reflexión de ese espejo depende de su puridad y limpieza. Hay velos que lo empañan, como son el pecado, el egoísmo, la erudición, y a medida que se van descorriendo esos velos, se va haciendo más clara la imagen reflejada. Sólo Allāh puede purificar el corazón, pero los sufíes afirman la necesidad de cooperar por medio de la meditación y del *ḏikr*, incesante repetición de

determinadas palabras o jaculatorias. El último de los velos es el de la personalidad. Cuanto contribuye a amenguar esta personalidad sirve de imagen a los místicos: la embriaguez, el sueño, el deliquio amoroso.

Todos los sufíes han sido ascetas, han purificado su alma por ascetismo. A esta fase de su vida espiritual se refieren los versos que al-Kalābāḏī cita de una poetisa del Iraq en su *Kitāb al-ta'arruf:*

> Toda su intención está con Allāh unida,
> sus altas ambiciones se elevan sólo a él,
> su lealtad al Señor y Dueño está jurada,
> su noble empresa al que eterno es.
> No entran en disputas sobre mundanos bienes,
> bellas y caras ropas, riquezas o alto honor,
> codicias o apetitos. Como nada reputan
> la dulce y fácil vida llevada en la ciudad,
> mirando al horizonte que lejos se dibuja
> en búsqueda constante del infinito ser.

Pronto se aprendió que el místico experimenta trances emocionales en que se siente transportado a un sentido especial de la divinidad. Su experiencia, a juzgar por lo que de ellos se lee, es que el alma se siente unida a Allāh. Para algunos, el arrobamiento iluminativo fue objeto de ardiente deseo. Se advirtió que para alcanzarlo servía la recitación del Corán, el canto, la música y la poesía en que Allāh es el Amado eterno. Uno de los maestros, al-Ǧunayd, da cuenta de la emoción extática en estos versos, aunque insiste en que la meta del sufí es Allāh, y no la emoción extática:

> Por fin ya sé, Señor,
> lo que en mí se atesora.
> Lejos del mundo, en secreto,
> mi lengua habló con el Adorado.
>
> Así, pues, en cierto modo
> unidos estamos, y uno somos,
> y de otra manera, desunión
> es nuestro estado eterno.
>
> Aunque de mi ardiente mirada
> reverente temor ocultó tu faz,
> en maravilloso y extático favor
> te sentí llegar a lo hondo de mi ser.

Distinguen los sufíes entre el *'ilm*, la ciencia adquirida por raciocinio, y la *ma'rifa*, el conocimiento adquirido por experiencia personal. En el mundo de la experiencia interna tratan de hallar esa *ma'rifa* buscando en

su corazón la huella de Allāh. Casi con las mismas palabras que los psicólogos modernos, describen los sufíes la vida interior como algo en constante movimiento: "Las experiencias internas son como relámpagos; su realidad es sólo la fantasía del alma". La vida interior realmente vivida ha de ser de continuo crecimiento, porque: "algo le falta a quien es hoy como ayer. Ayer se hallaba en cierto grado espiritual, y su conato estaba en crecer en él. Si hoy no ha llegado a dar este paso, si se contenta con su estado y no se prepara para ir siguiendo, hay una solución de continuidad en su conato, y no conseguirá mantenerse en su grado". La vida interior es de continua actividad: "El verdaderamente pío cambia cuarenta veces en un día; el que no es sincero permanece cuarenta años en su estado".

Es corriente entre sufíes considerar esas cambiantes experiencias como una cadena, como una escala mística, como un camino ascendente, como una jornada hacia Allāh. En esas cambiantes experiencias se complacen los sufíes en ver etapas, moradas, o estaciones de la jornada, y sobre ellas versan de ordinario las instrucciones de los maestros y las disquisiciones de los autores en sus tratados espirituales. En cada uno de los estados o moradas del camino distinguen algunos tres elementos integrantes: intelectual o cognoscitivo; emocional o afectivo; activo o práctico, obra u operación, que es normalmente fruto de los dos anteriores. La idea, el sentimiento y el acto integran el contenido de las estaciones o moradas a través de las cuales va pasando el alma en su ascensión hacia la divinidad.

A esta ley psicológica de que la idea provoca la emoción, y ésta, a su vez, engendra el acto, juntan los sufíes otra que también rige el mecanismo de los fenómenos religiosos en general, y en especial tratándose de la mística. Puede esta segunda ley formularse diciendo que el acto provoca la emoción, y ésta engendra la idea. Se trata, pues, de la inversión del proceso anterior: "Todo acto externo, dice Algazel, provoca en el corazón humano, o bien una emoción que le impide recibir las inspiraciones divinas porque engendra en el corazón cierta oscuridad que le arrastra hacia las vanas seducciones de la vida presente, o bien una moción que le prepara a recibir las inspiraciones de Allāh, purificándolo de toda mancha espiritual y desligándolo de la atadura del mun-

do. El primero de estos actos se llama pecado; el segundo, virtud. En definitiva, pues, las obras buenas influyen en el corazón preparándolo para recibir la luz de la intuición. Este es el principio universal al que conviene siempre referirse...".

Este principio es el primero de dos postulados, conocidos ya por los primeros sufíes y rechazados por sus adversarios: *a)* el ferviente ejercicio del culto crea en el alma realidades sobrenaturales; *b)* el *'ilm al-qulūb*, ciencia de los corazones, crea en el alma una sabiduría, *ma'rifa*, experiencia interna, que incluye en sí el consenso de la voluntad aceptando los favores recibidos. Es el *'ilm al-qulūb* el que muestra el camino que conduce a Allāh.

La vida interior del sufí necesita de ordinario guía y maestro. Cierto que ha habido místicos de gran reputación y clase que han sido maestros sin haber sido discípulos. Baste recordar a Ḥasan al-Baṣri y a Rābi'a al-Adāwiyya. Pero la ayuda del maestro ahorra inútiles pesquisas, resuelve dudas y da desde el principio la orientación requerida. Sea el discípulo ansioso de aprender, sumiso y obediente, paciente en la espera, hasta que el maestro le juzgue digno de pasar más adelante. El trabajo de perfeccionarse es como un combate interior. El principiante debe ponerse en manos del maestro en completa indiferencia, sin voluntad propia "como el cadáver en manos del que lo lava". El maestro debe tener en cuenta las disposiciones del discípulo para ejercitarse según convenga en humildad, arrepentimiento, ayunos, no menos que en meditación, examen de conciencia, constante repetición de determinadas palabras o jaculatorias.

La jornada del alma en su peregrinación hacia Allāh se considera dividida en etapas, con distinción entre *maqām*, pl. *maqamāt*, y *ḥāl*, pl. *aḥwāl*. *Maqām*, estación, designa los grados asequibles al esfuerzo humano, presupuesta siempre la ayuda divina; *ḥāl*, estado, indica las situaciones a las que sólo se puede llegar por favor de Allāh altísimo. La vía es conjuntamente ascético-mística, y según el estadio en que se encuentre será el que la recorre *murīd*, principiante; *sālik*, proficiente; *kāmil*, perfecto. El número de *maqamāt* y de *aḥwāl* varía mucho según los autores.

A fines del siglo x/iv, el sufismo había ya llegado a formas estables como manera de vida y como sistema estructurado. Los escritos de al-Anṭakī, al-Muḥāsibī, Abū Sa'īd b. al-'Arabī, al-Ḫarrāz, 'Amr b. 'Uṯmān al-Makkī, Abū 'l-Qāsim al-Ǧunayd, Abū Naṣr al-Sarrāǧ, Abū Bakr al-Kalābāḏī, Abū Ṭālib al-Makkī, habían sentado los fundamentos del sufismo y facilitado a Abū 'l-Qāsim al-Qušayrī la tarea de exponer en su *Risāla,* epístola, dirigida a los sufíes, la formulación de la teoría y práctica sufí, que ha sido considerada como definitiva por los sufíes posteriores. Tras un breve proemio "galeato" en que al-Qušayrī afirma que el sufismo no está en conflicto con la ortodoxia dogmática, y una sección en que se declaran términos técnicos corrientes en escritos sufíes, establece la distinción, ya indicada, entre *maqām* y *ḥāl,* aunque no siempre la observa con rigor en la serie de etapas de la vía hacia Allāh, que, según esa *Risāla,* son las siguientes:

1. *Tawba,* conversión, arrepentimiento, penitencia. Conversión de vida de defectos a propósito de mejor vida, dejándose de lo mundano y dedicándose al servicio de Allāh. Todos los sufíes lo admiten como punto preliminar de partida. Implica el conocimiento de la gravedad del pecado que aparta de Allāh. Ese conocimiento engendra en el corazón un dolor intenso. Esa aflicción de haber cometido actos que acarrean la separación de Allāh, hace que en el corazón, dominado por esa pena, surja el propósito, la voluntad del retorno a Allāh, según la azora 42/24 (25): "El es el que acepta la *tawba* de sus siervos, perdona sus pecados, y sabe lo que hacéis". Y, por semejante manera, la azora 3/129-130 (135-136): "En cuanto a los que hayan cometido una mala acción o hayan hecho entuerto a sus almas, y se acuerden de Allāh y le pidan perdón de sus culpas, y ¿quién puede perdonar si no es Allāh?, y no se obstinen en lo que a sabiendas cometieron, esos tales tendrán por recompensa el perdón de parte de su Señor, y jardines en que fluyen los ríos y en que estarán eternamente; ¡qué hermosa es la recompensa de los que obran bien!"

Las condiciones que se ponen para la validez de la *tawba* son: salir del pecado; dolerse de él por "la faz de Allāh", y no por simple atrición; firme propósito de no reincidir. No hay caso de "reparación", porque el pecado no puede tocar a Allāh, ni hay noción de lo que

sea la vida de la gracia. El pecado consiste en la desobediencia a la ley divina. Pero si la desobediencia a Allāh implica injuria a los hombres, hay que repararla. En cuanto a las consecuencias del pecado, unos exigen, so pena del infierno, el arrepentimiento de toda culpa grave; otros quieren ese arrepentimiento para que la culpa sea cancelada; pero, aunque no lo sea, si hay un átomo de fe en el corazón, no se va al infierno, salvo siempre el caso de apostasía del islam. Otros opinan que las culpas graves merecen infierno temporal.

Preguntaron a al-Ḥusayn al-Magazilī sobre la *tawba.* Dijo: ¿cuál? ¿la de conversión o la de agradar? —Preguntaron: ¿cuál es la conversión? —Respondió: que temas a Allāh por el poder que tiene sobre ti. —¿Y la de agradar? —Que te sientas avergonzado ante Allāh porque está tan vecino a ti.

2. *Muǧāhada,* de suyo, significa lucha, combate. De la raíz *ǧahada,* esforzarse. De esta misma raíz es *ǧihād,* esfuerzo, que en sentido técnico expresa la "guerra santa". *Muǧāhada,* en el mismo sentido, indica "intenso, serio esfuerzo". Los sufíes citan con frecuencia la aleya[8]: "Y los que lucharen con ardor por nos, los guiaremos por nuestra vía; ciertamente Allāh está con los que obran el bien". También se complacen los sufíes en recordar una tradición atribuida a Mahoma en que se dice que el *ǧihād al-akbar,* "la guerra santa mayor", contra las propias pasiones y apetitos desordenados, es más meritoria aún que "la guerra santa menor", contra los enemigos del islam.

3. *Ḫalw wa-'uzla,* soledad y retiro. Soledad es importante al principio para que en ella se ejercite el neófito; el retiro lo es al final de la iniciación, para que no haya interrupciones de compañeros y se pueda atender de modo exclusivo a la vida interior.

Ḥasan al-Baṣrī dice que la actitud constante del devoto ha de ser de aflicción y de temor reverencial. Al-Tustarī insiste en lo mismo y añade que la *tawba* ha de recomenzarse incesantemente. Rābi'a al-'Adawiyya dice: "Pido perdón a Allāh de la poca sinceridad con que digo: pido perdón a Allāh".

4. *Taqwa,* temor reverencial, según la aleya 49/13: "...el más noble entre vosotros cabe Allāh es el que más teme...".

8. *Cor.* 29/31.

5. *Wara'*, abstención, de todo lo que no interesa para el aprovechamiento espiritual. Una tradición hace decir a Mahoma: "Una de las señales de la excelencia del creyente es que no se mete en lo que no le concierne".

Bišr al-Ḥāfī explica la noción de *wara'* diciendo que es la abstención de cuanto en lo más mínimo pueda parecer desordenado, y la guarda de una continua vigilancia sobre el corazón. Los maestros sufíes contrastan el temor de Allāh, interpretado por los *ahl-i ẓāhir*, externalistas, religión oficial, con el sentido por los *ahl-i dil*, la gente del corazón, de la vida interior.

6. *Zuhd*, renuncia. Se distinguen en ella varios grados, clasificados según la obligación, la intensidad y el motivo. Por la obligación, la renuncia se hace indispensable si se trata de renunciar a lo ilícito; supererogatoria o voluntaria, si se trata de renunciar a lo lícito; tuciorista, si se trata de renunciar también a lo dudoso, llegando hasta los deseos ocultos y casi imperceptibles del alma que pudieran ser peligrosos.

Por la intensidad, el primer grado, el ínfimo, es la renuncia a los bienes de este mundo, pero conservando en el corazón cierta inclinación de deseo y sintiendo preocupación por ello, aunque se reprima enérgicamente esa inclinación y ese afecto. En el grado segundo se halla ya gusto en abandonar el mundo, al que se desprecia en comparación con la vida futura a que se desea llegar. En el tercer grado, como en el segundo, la renuncia al mundo es de buen grado y con gusto, pero además se renuncia al gusto de la propia renuncia, a la que no se atribuye importancia.

Por el motivo, el primer grado es el de quien hace la renuncia por temor del fuego del infierno y de los tormentos que le acompañan; el segundo grado es aquel en que la renuncia es por el deseo de los premios y la felicidad sensible prometida en el paraíso. El tercer grado, el más alto, consiste en renunciar al mundo por el deseo de ver a Allāh y unirse con él en la otra vida, sin tener cuenta ni de los tormentos infernales ni de los deleites materiales del paraíso, ya que quien ha llegado a este grado vive absorto en Allāh y su preocupación de cada instante se cifra sólo en llegar a él.

"En la verdadera renuncia, el pío está gozoso con su pobreza y ve en ella un favor singular de Allāh. Y debería gozarse con ella y temer que Allāh la retire, como

goza el rico con sus riquezas y teme perderlas. Hay que sentir la suavidad de la pobreza, de modo que Allāh, que ve el corazón, sepa que se ama la necesidad más que la abundancia; la humillación más que la honra; la soledad más que la compañía de la gente". El principio del *faqr*, pobreza, era: "no aceptes nada de nadie, nada pidas a nadie, nada tengas contigo que no puedas dar a otro".

Según al-Muḥāsibī, la clase del *zuhd* depende del grado a que se ha llegado en la vía de la perfección. En el estadio del temor, uno se abstiene de lo prohibido por temor del castigo de Allāh. Más adelante, quizás llegará a abstenerse de lo permitido por deseo de dar gracias suficientes por dones recibidos de Allāh. En el estadio de la piedad escrupulosa se renuncia a todo cuanto pueda ocasionar duda sobre su licitud. En el estadio de la confianza en Allāh cesa esta angustiosa solicitud. Quien llega todavía más allá, hasta el amor, renuncia a todo lo del mundo, ya de tan poco valor. Algunos opinan que hay que renunciar también al paraíso, porque es como nada en comparación con Allāh. Además, el sincero amador renuncia también a los compañeros "que impiden que el pensamiento sea sólo en Allāh". No significa esto dejar toda relación, sino en cuanto pueda ser impedimento a la intimidad de la unión con Allāh.

Dice al-Ǧunayd: "Naturalmente, no has de confiarte íntimamente con la gente que te aparta de Allāh, pero no puedes tampoco separarte de ellos. El creyente ha de pensar en su deber de enseñar, educar, interceder por los demás. Es justo para ti que seas ayuda del pecador y que le induzcas a tratar con Allāh, que seas el que Allāh envía para salvarle. Este es el cometido de los letrados y la vocación de los que saben".

En cuanto a lo que puede ser objeto de renuncia, los bienes mundanales pueden ser indispensables o superfluos. A los primeros no se puede renunciar completamente, pero los tratadistas han estudiado minuciosamente una infinidad de casos, determinando los límites máximo y mínimo de lo que puede conservarse o utilizarse respecto a alimentación, vestido, habitación, utensilios domésticos, familia, riqueza y honor.

Reconocen los autores cuán difícil es reconocer a fondo la verdadera y sincera renuncia, y para ello dan tres señales por las cuales cada uno puede examinar su propia conciencia: la primera, que no se alegre por los bie-

nes temporales que posea, ni se entristezca si los pierde, antes bien se entristezca por tenerlos y se alegre si los pierde; la segunda, que le sea igual e indiferente la alabanza o el vituperio; la tercera, que viva familiarizado con el pensar en Allāh y sienta dulzura en la práctica de la virtud, porque el corazón humano tiene por fuerza que experimentar el gusto del amor, bien sea del mundo, bien sea de Allāh. Ambos son como el agua y el aire dentro del vaso: si el agua penetra en éste, desaloja al aire, porque ambos juntos no caben en el mismo recipiente.

De la renuncia dice al-Ğunayd: "Ser sufí es desasirse de toda preocupación y la peor de todas es la del yo. Mientras te ocupas de ti, estás separado de Allāh. La vía hacia él es sólo de un paso: salir de ti mismo". Y también decía: "la renuncia son las manos vacías de bienes y los corazones vacíos de todo apego". E Ibn Mašrūq: "El hombre desasido es aquel cuya posesión no divide Allāh con cosa alguna creada".

La ruptura y alejamiento del mundo puede ser de dos maneras: una, si los bienes mundanos se apartan del hombre; otra, si es el hombre el que se aparta de los bienes mundanos. En ambos casos, el resultado es la pobreza, y en ambos casos hay grados y méritos particulares. Pobreza significa falta de lo necesario. El que tiene lo que necesita no es pobre. En sentido general y absoluto, todo ser es pobre, ya que, por lo menos para existir, necesita la conservación de su ser, y ésta depende de Allāh. Pero aquí se trata sólo de la pobreza material, excluyendo innumerables cosas que también le son necesarias al hombre. Entre los grados de privación, el más alto es aquel en que, a semejanza de Allāh, de nada se siente necesidad, estimando, como se estima el aire o el agua, las pocas cosas necesarias para la vida, en el sentido que no se respira del aire ni se bebe del agua más que lo preciso, dejando lo restante en la atmósfera, o en fuentes, ríos y pozos para utilidad de los demás, sin que el corazón se interese en amar o en aborrecer el aire o el agua. Los demás grados son, en orden descendente, el de quien renuncia a las riquezas y se hace pobre; el de quien, siendo pobre, se contenta con lo que tiene, sin buscar más, aunque pudiera; luego la del pobre insatisfecho, que no busca la riqueza porque no puede, porque, si encontrara medios de lograrla, bien los pondría en eje-

cución, aunque fuera con mucho trabajo. A este se le llama pobre ávido. Y, por fin, el pobre que se halla en grave necesidad. También cabe que éste alcance los grados de la renuncia dichos, y en cada caso se le denominará según su grado respectivo.

Hay todo un ciclo de tradiciones en prez del mérito de la pobreza, en que se hace decir a Mahoma que los mejores de su comunidad son los pobres; que hay dos cosas que a todas prefiere: la pobreza y la guerra santa; que el último de los profetas que entrará en el paraíso el día del juicio final será Salomón, hijo de David, por su opulencia regia.

Toda cosa tiene su llave, y la llave del paraíso es el amor a los pobres, pues éstos, por su paciencia, serán quienes en el día del juicio se sentarán junto al trono del divino juez. Y en ese día, el supremo juez irá entresacando de las filas de hombres que van a ser juzgados, a los pobres, a los cuales dirá: "Sal, ¡oh siervo mío!, y busca en esas filas a los que te dieron de comer por mí, y te dieron de beber por mí, y te vistieron por mí, y tómalos de la mano, pues a ti te pertenecen". Y, hecha la selección, los introducirá a todos en el paraíso.

Si, en los dos primeros siglos, la pobreza, como parte integrante del *zuhd*, había consistido en el abandono de los bienes de este mundo practicado por motivos escatológicos o por complacer a Allāh, cuando se entra en el mejor período del sufismo, la pobreza toma un valor espiritual que trasciende el mero hecho de la carencia de bienes y suscita la cuestión de: ¿en qué consiste la esencia de la pobreza?; cuál sea su valor espiritual y de dónde nace: ¿de la misma pobreza, o de las virtudes que con ella se practican? Y cuáles son las características del verdadero pobre, qué actitud tomar frente a la limosna: ¿solicitarla, aceptarla, rehusarla? Muchas fueron las opiniones, y se distinguían circunstancias y grados; el de la pobreza actual, no buscada, que podía ser fuente de mérito si era paciente y resignada, y lo contrario, si daba ocasión al descontento y falta de conformidad con la voluntad divina; y el de la pobreza voluntaria, cuyo valor espiritual dependía también de los sentimientos que la inspiraban. Y así nacían controversias como la de si el rico que da gracias a Allāh por los dones recibidos es superior al pobre que sufre su indigencia sin queja. Algunos opinaban que, siendo la riqueza un atributo divino,

debía ser preferida a la pobreza, que es deficiencia humana, y citaban en su apoyo un dicho atribuido a Mahoma: "la mano superior (la que da) es mejor que la inferior (la que recibe)". Sin embargo, casi todos los sufíes se declaraban en favor de la pobreza y aducían otras tradiciones, como la de que los pobres entrarán en el cielo quinientos años antes que los ricos. Pero era más importante el corazón vacío que la mano vacía. Y se admitía que el corazón podía estar vacío aun en altos cargos y en opulencia. Así, Ḥāfiẓ, refiriéndose a Tūrānšāh, visir de Šāh Šuğa, escribía:

> "Humilde me inclino ante el Asaf [9] de este siglo,
> en quien hay apariencia de potentado y alma de derviche".

De suyo, la pobreza material es de valor neutro respecto a la vida espiritual; en su estadio superior equivale a un exacto aprecio de la condición humana en relación con Allāh. En alabanza de la pobreza decía Ḫawwās:

> "La pobreza es el manto de honor, la librea de los amigos de Allāh, la túnica de la gente virtuosa, la corona de los píos, el adorno de los creyentes, el botín de los sabios, el deseo de los principiantes, la ciudadela de los que obedecen, la prisión de los que pecan. Ella expía los pecados y amplía las buenas obras, hace llegar a la meta...".

De hecho era la pobreza tan apreciada, que en la terminología de los sufíes, los términos de *faqīr*, en árabe, y de *dārwīš*, en persa, con el significado de "pobre" en ambas lenguas, no sólo se han hecho sinónimos de *ṣūfī*, sino que son más usadas que este término para designar a los místicos del islam.

7. *Ṣamt*, silencio. Según el dicho de Mahoma: "El que cree en Allāh y en el último día, que hable bien, o que se calle". El silencio se interpreta de modo literal y figurado; hay que aprender a dominar la lengua limitándose a lo necesario, y al mismo tiempo hacer que el corazón acepte en sumiso silencio los decretos de Allāh.

8 y 9. *Ḫawf*, temor, y *raǧā'*, esperanza. Según los pasos coránicos: "se alzan de sus lechos para invocar a su Señor con temor y esperanza..." [10]: "Quien espera el encuentro con Allāh, la hora llega..." [11]

9. Asaf, ese nombre se da al visir de Salomón, hijo de David.
10. *Cor.* 32/16.
11. *Cor.* 29/5.

El islam es religión de temor. Las partes más antiguas del Corán exhortan al temor del juicio y del infierno. Hay que temer el pecado cometido; hay que temer que la provisión de buenas obras no sea suficiente; hay que temer que, en el día del juicio, Allāh, en sus inescrutables designios, sin mirar a las obras, envíe al infierno. Era el temor escatológico, inculcado una y otra vez en las antiguas azoras del Corán, lo que impulsaba al ascetismo en los primeros tiempos del islam, y aunque entre los sufíes es la esperanza lo que predomina, una religión nacida de las tremendas azoras del primer período de la Meca no puede nunca olvidar que el principio de la religión es el temor de Allāh. El pueblo ha buscado reparo a ese angustioso temor en la extendida creencia de que la intercesión de Mahoma, en el día supremo, librará del infierno a los que reciten la *šahāda*, la profesión del creyente, aunque no haya en sus corazones ni un granito de fe.

Para los sufíes, el temor del infierno es, en comparación con el temor de verse separado de Allāh, como una gota en comparación con el océano. El pío ha de sentir temor. Se atribuye a Ḥasan al-Basrī: "El pío es quien más obras buenas hace y el que más teme a Allāh. Aunque distribuyera un monte de limosnas, no se sentiría seguro. Cuanto más se aplica a obrar bien tanto más aumenta su temor y angustia por su salvación. El que no teme que Allāh pueda castigarle por sus buenas obras, está perdido". Aunque se haya llegado a los grados más altos en vía hacia Allāh, hay que seguir ejercitándose en las prácticas de los grados inferiores, con el pensamiento de la muerte, el del cementerio y el "tormento de la tumba", cuando los ángeles vengadores atormentan al recién sepultado, y el recuerdo del día de la resurrección y el juicio.

Pero junto a la cólera de Allāh está su misericordia; junto al juez, el perdonador. Por eso debe el pío "confiar en Allāh más que en ningún otro y considerarse más seguro cabe Allāh que junto a ningún otro". Una vez vio un sufí a un padre que tomaba a su hijo en brazos y le besaba. Dijo: "Grande es tu amor, pues le has engendrado. ¡Cuán grande debe ser el amor de Allāh, que le ha creado!" El pío "se halla ante sus pecados y ante la gracia de Allāh, y no sabe si primero pedir perdón de sus pecados, o dar gracias por el perdón".

Una conocida plegaria de al-Dārānī dice así: "¡Señor!, si a causa de mis ocultos pensamientos me llamas a juicio, yo también te cito a cuentas por tu divinidad. Si tú me pides razón de mis pecados, yo te pido cuentas de tu gracia. Y si me condenas al infierno, ¡yo proclamaré a sus habitantes mi amor hacia ti!".

Allāh quiere que el pecador crea en su perdón. Nada le irrita como la creencia de que hay pecados tan grandes que él no pueda perdonar. Peor que el pecado es dudar de su misericordia, y peor que una transgresión es dilatar la enmienda. Dice Ḥasan al-Baṣri: "Si el pío comete una culpa y hace penitencia por ella, se acerca más a Allāh; y si reincide y vuelve a hacer penitencia, se acerca aún más". "Ninguna de las pías obras de David le fue tan útil como su pecado. Este le llenó de temor y le hizo huir del mundo y unirse con su Señor".

Se cuenta que Ibrāhīm b. Adham estaba haciendo el *ṭawāf*, la circumambulación de la Ka'ba en la Meca, solo. Al llegar a la puerta (de la Ka'ba) dijo: "¡Oh Señor!, guárdame para que no caiga en pecado". Del interior (de la Ka'ba) respondió una voz: "¡Oh Ibrāhīm!, me pides que te guarde de pecado, y todos mis devotos me piden lo mismo! Si yo os escucho, ¿a quién mostraré mi favor y a quién podré perdonar?".

Al-Tustārī: "Temor es masculino, esperanza es femenino. Temor y esperanza son como dos alas. Si se equilibran, el vuelo es perfecto". Ḏū 'l-Nūn decía que el temor ha de ser más fuerte que la esperanza y que el elemento estabilizador es la penitencia. "La gente común hace penitencia por sus pecados. Los elegidos la hacen por sus buenas obras, porque aun la mejor de ellas es imperfecta, y la penitencia también lo es". Frase suya es: "hacer penitencia por la penitencia hecha".

Si la esencia de la piedad oscila entre los dos polos del temor y de la esperanza, ¿puede el hombre estar alguna vez seguro de su salvación? Los sufíes responden que no, porque el hombre no puede saber si hace lo que debe o no. Si estuviera seguro de tener el paraíso, esto mismo sería una tremenda presunción que le apartaría de él; el hombre nunca puede estar seguro de lo que Allāh decidirá en el día del juicio. "¿Cómo podría yo estar satisfecho de mis pías obras, cuando mis pecados me anegan como un torrente?; ¿cómo podría yo estar alegre en esperanza, si no sé cómo será mi fin?"

Decía al-Bisṭāmī: "Mi gozo está en que te temo. ¡Cuán grande será mi gozo cuando un día pueda estar seguro de ti!". Allāh es celoso. Está celoso del secreto de la predestinación, que será revelado el día del juicio, cuando él mismo lo pronuncie. No quiere que el hombre desespere de salvarse, pero tampoco quiere que se persuada de que ya está salvado. El temor, aun filial y reverencial, tiene parte muy secundaria en la doctrina sufí. No se le considera perfección en sí: es la moderación de la esperanza. La adoración de Allāh por la esperanza de sus favores es mejor que la adoración por temor de sus castigos:

> "Señor, yo, mendigo, vengo a pedirte,
> a pedirte más que mil reinos.
> Todos se llegan a ti pidiendo algo,
> yo me acerco a ti pidiendo.
> Y lo que pido es: ¡Tú mismo!

10. *Ḥuzn,* aflicción por los pecados. Allāh ama a los que se afligen por pasadas culpas.

11. *Ǧū', tark al-šahwa,* hambre, renuncia al deseo. "...y os pondremos a prueba con algo de temor y de hambre... y dad albricias a los que lo llevan con paciencia" [12].

12. *Ḫušū', tawādu',* timidez, humildad.

13. *Muḫālafat al-nafs wa-ḏikr 'uyūbihā,* oposición al alma carnal recordando sus defectos, y en particular *ḥasad,* envidia, y *gība,* calumnia, difamación.

14. *Qanā'a,* contento. Según el dicho atribuido a Mahoma: "*Qanā'a* es un tesoro perdurable". Estado de pacífica satisfacción con el decreto de Allāh, fruto de perfecto amor. El *sālik,* proficiente, viajero, libre de todo deseo, salvo el de ajustarse a los de Allāh, queda contento con éstos. Ǧalāl al-Dīn Rūmī, en su *Maṯnawī:* "Sus bocas están cerradas a la invocación. Poseídos por el espíritu de absoluto abandono y satisfacción, se les ha hecho ilícito el tratar de eludir el destino. Allāh ha llenado sus corazones con tanto aprecio de él, que nunca visten el manto azul oscuro [de luto]".

15. *Tawakkul,* confianza absoluta en Allāh: "Allāh es suficiente a quien de él se fía" [13]. Relacionada con el principio de la renuncia a todo estaba la teoría del *ta-*

12. *Cor.* 2/155.
13. *Cor.* 65/3.

wakkul, definida como inhibición de toda iniciativa y voluntad personal, remitiéndolo todo a Allāh. El *mutawakkil,* el que confiadamente se entrega en manos de Allāh, es el "hijo del momento" presente; no le preocupa el porvenir. La comparación con las aves del cielo, que ni siembran, ni cosechan, ni recogen en graneros, y reciben de Allāh su alimento, ocurre con frecuencia en escritos sobre *tawakkul.* Algunos lo practicaron hasta el límite: en contraste con el afán de la gente de negocios y con la porfiada insistencia de los mendigos, ponían a prueba la solicitud de Allāh, manteniéndose pasivos en hambre y en privaciones, sin hacer caso de lo que dijera la gente, porque "nadie tiene entrada en la confianza de Allāh si no le son indiferentes los juicios de los hombres".

Cuando en el alma entra la convicción de que Allāh con su infinita sabiduría y omnipotencia se basta para atender al bien de sus criaturas y de que su solícita providencia se extiende a cada hombre en particular, el corazón, naturalmente, se entrega y abandona a él sólo sin poner su confianza en otro.

Esta virtud admite tres grados diferentes: el primero es poner la confianza en Allāh, al modo como un cliente la pone en su procurador o su abogado para la gestión de un pleito. El segundo consiste en abandonarse a la providencia de Allāh, lo mismo que el niño se entrega a la madre, porque el niño no teme ni reconoce más que a ella, cuando la ve se coge de sus faldas y no la deja, y si le sobreviene temor o necesidad, la primera palabra que viene a sus labios es: ¡Madre!, porque en ella sólo ve su refugio y garantía suficiente y segura. Pero esta confianza que en ella pone no se funda en razón, nace sencillamente del instinto natural, pues, si se pregunta al niño por qué obra así, no podrá explicarlo con palabras. Quien mira, pues, a Allāh como a su madre y pone en él toda su confianza, tal y como el niño lo hace con su madre, se abandona real y verdaderamente en manos de la providencia. El grado tercero consiste en que el alma se confíe a Allāh en sus actos de movimiento y reposo, como el cadáver en manos del que lo lava para amortajarlo, con la sola diferencia de que el sujeto vivo se ve a sí mismo como muerto y movido por la omnipotencia de Allāh. Este estado de alma fortifica en el sujeto la certeza de que todo cuanto le ocurra será según la

voluntad de Allāh. En este estado cesa la plegaria suplicante, porque el alma confía plenamente en la solicitud de Allāh, que le ha de otorgar espontáneamente muchos más favores de los que pudiera ella pedir, antes de pedirlos y aun sin merecerlos. En cambio, en el segundo grado, no cesa la súplica, y lo que se presupone es que sólo se dirija a Allāh.

Creen algunos que ese sentimiento de confianza y abandono en la providencia divina implica que el cuerpo se prive en absoluto de obrar y el corazón se abstenga de gobernar y regir. Así, se cuenta que un asceta abandonó los poblados y se fue a la cumbre de un monte durante siete días, diciendo que no pediría a nadie cosa alguna hasta que le trajera el Señor su sustento. Permaneció allí los siete días, y estando ya a punto de desfallecer de hambre, exclamó: "¡Oh Señor mío!, si quieres que yo viva, tráeme el sustento que tu providencia me tenga preparado; y si no, acógeme en tu seno". Allāh entonces le reveló: "Por mi gloria te juro que no te proporcionaré el sustento hasta que vuelvas a entrar en tierra poblada y vivas de asiento con la gente". Hízolo así el asceta, y tan pronto como entró en una aldea, éste le dio de comer, y aquél de beber, y comió y bebió; pero pronto sintió temor de perder su perfección espiritual y Allāh le reveló de nuevo: "¿Querías, sin duda, anular mi providencia con tu ascetismo? ¿Ignorabas acaso que yo prefiero alimentar a mis siervos por mano de mis criaturas antes que por la mano de mi omnipotencia?".

Un gran maestro del sufismo, Ğalāl al-Dīn Rūmī, en el libro tercero de su *Maṯnawi*, recuerda el dicho de Ḥātim: "Nuestro deber es adorarle a él como nos mandó, y su deber es proveernos de cotidiano sustento como nos prometió", y se ocupa de este tema en forma de debate entre los animales del campo y el león, sobre las ventajas relativas de la confianza en Allāh y del fiarse del propio esfuerzo. Naturalmente, los animales recomiendan al león lo primero, y el león responde defendiendo el propio esfuerzo. Los primeros dicen que, pues nos da la lluvia del cielo, puede también darnos el alimento. Sí, dice el león, pero el Señor ha puesto una escalera ante los pies de sus siervos, y éstos tienen pies. Es evidente el uso. Y si el amo pone una pala en manos del esclavo, queda entendida su intención, sin mediar palabra. Mano y pala son señal de lo que quiere. Nuestro poder de reflexión

es una incitación de su parte. Hay que entender esas señales y emplear la vida en realizarlas. Entonces él dará inspiraciones sobre sus misterios, y si se acepta su indicación, se llegará hasta la unión. El ejercicio del libre albedrío es en realidad una acción de gracias al Señor por su beneficencia. Y el que niega el libre albedrío, en el mismo acto de negarlo lo afirma y prueba su existencia.

No obstante tan razonada posición, muchos son los ejemplos de que algunos han llegado en su *tawakkul* a reprensibles extremos. Las leyendas sufíes están llenas de fantásticas relaciones de peregrinos que van a través del desierto sin provisión o viático, y que cuando sienten hambre aparece ante ellos una mesa con ricos manjares, y si no fuera así, es que Allāh ha recibido al peregrino en el paraíso. Era costumbre relacionada con esta idea, y practicada a lo largo de los siglos, hacer la peregrinación a la Meca sin pensar en provisiones, y se consideraba quebrantamiento del voto extraer una espina clavada o pedir auxilio en caso de necesidad.

Cuestión muy discutida entre los píos es la de si, en caso de necesidad, es justo llamar al médico. ¿Sería esto contra la confianza en la solicitud de Allāh? En general, los sufíes han rechazado la ayuda médica.

Dū 'l-Nūn escribía a un enfermo: "La enfermedad es un don. Hay que familiarizarse con ella...". Sahl al-Tustārī tenía una enfermedad que podía curarse, pero nunca quiso ayuda de médico. Preguntado por qué, repuso que el golpe del Amado no lastima. De las medicinas decía que eran misericordia de Allāh para los débiles en la fe, pero que era mejor no tomarlas, porque el que toma una medicina, aunque sólo fuera un vaso de agua, será interrogado en el día del juicio por qué causa lo tomó.

Estaba una vez al-Ğunayd enfermo de fiebre. Un discípulo le preguntó: "Maestro, ¿no pedirás a Allāh que te sane?" —Repuso: "La noche pasada iba a hacerlo, pero una voz susurró en mi corazón: 'Tu cuerpo me pertenece. Yo le dejo estar bien o mal como me place. ¿Quién eres tú para preocuparte de lo que es mío?".

Según una tradición, Moisés preguntó al Señor de quién venía salud y enfermedad. —"De mí contestó Allāh". Entonces, replicó Moisés: "¿Qué hace el médico?" —Repuso Allāh: "El médico percibe sus honorarios y

conserva al enfermo en buen ánimo hasta que yo llego y doy la salud o decido de otro modo".

Vivir de limosna se consideraba cosa permitida con tal de que no se viera en ella más que la mano de Allāh, pues no había que dar gracias a un hombre por lo que daba ni vituperarle por lo que no daba. Lo que Allāh no quiere es que el siervo reciba el sustento de donde espera. Se lo manda de donde menos lo aguarda. Hay que evitar hacerse dependientes de la benevolencia de los hombres, y también hay que cuidar de no ser carga para los demás. Decía al-Dārānī que no es piedad poner los pies en la fila de los mendigos mientras otro da el sustento necesario. Y que poco hay de bueno en el corazón del que se queda sin trabajar, esperando todo el tiempo que alguien llame a la puerta con un regalo. El comercio y la artesanía eran buenos oficios para los sufíes, que son en general ciudadanos, y raros los del campo. Otros cargos, como los de empleos públicos, les estaban vedados, porque hubieran dependido de gobernantes impíos.

Allāh es quien dirige y gobierna. Puede, pues, el pío considerar confiado los sucesos presentes y descansar resignado en la voluntad de Allāh respecto a lo ya acontecido. Es activo y positivo aceptar la voluntad de Allāh, entregarse a ella con decisión y alegría, porque el Señor sabe mejor que nadie lo que conviene. La enfermedad y la tribulación han de ser bienvenidas, pues significan que "Allāh mira favorablemente a su siervo", porque Allāh muestra con esas pruebas su incansable solicitud para con su siervo, como un padre, con su continuos cuidados, muestra su solicitud para con los suyos".

Al-Qušayrī da la relación de un caso extremo de *tawakkul:* "Un *ḥāǧǧi,* peregrino de la Meca que, después de cada *ṭawāf* (vuelta alrededor de la Ka'ba), se detenía largo tiempo mirando un objeto que sacaba de su bolsillo. Su conducta llamó la atención de uno, pues hacía lo mismo en días sucesivos, hasta que el último, mientras estaba contemplando aquel objeto, cayó muerto. El que le observaba fue a ver qué era lo que tenía en la mano el muerto, y vio que tenía un escrito en que se leía la aleya 48 de la azora 52: "Y tú atiende con paciencia el juicio de tu Señor, porque estás bajo nuestra mirada...". Y añade al-Qušayrī: "Aquel hombre estaba devorado por

el hambre, pero se aguantaba, no queriendo declarar su indigencia a las escrituras, hasta que murió".

16. *Šukr,* gratitud. Cor. 14/7: "...si sois agradecidos, os acrecentaremos...".

17. *Yaqīn,* certeza en la fe.

18. *Ṣabr,* paciencia, perseverancia. Puede ser corporal o espiritual. Consiste la primera en soportar trabajos duros, ya sea positivamente con actos penosos, ya resistiendo pasivamente dolores y molestias físicas. Esta paciencia puede ser laudable siempre que la intención lo sea. En cambio, la paciencia espiritual es laudable porque consiste en resistir y soportar sin flaqueza los estímulos naturales de las pasiones. El nombre de "paciencia" se reserva a la virtud de soportar desgracias o adversidades; se llama "continencia" si consiste en resistir los apetitos inferiores; "modestia", si en reprimir el natural impulso de arrogancia por algo en que uno se distingue; la paciencia frente al peligro se llama "valentía"; si reprime la ira, es "mansedumbre"; si soporta con ánimo igual los azares de la vida, se llama "magnanimidad"; si guarda fielmente un secreto, "reserva"; si en abstenerse de goces superfluos, "sobriedad".

A dos especies se reducen las cosas que pueden sobrevenir al hombre en este mundo: gratas e ingratas, convenientes o repugnantes a sus apetitos naturales. A la primera especie pertenecen la salud, la integridad física, las riquezas, honores, familia y cuanto en general hace grata la vida. Respecto a esto se ha dicho que la paciencia en la adversidad puede ejercerla un simple fiel, pero que la paciencia en la felicidad es cosa de que sólo los perfectos son capaces. Porque la paciencia en esas cosas equivale a que el alma no ponga en ellas su afición ni se entregue a sus deleites, antes las considere como un simple depósito, gastando las riquezas en el servicio de Allāh, empleando la salud en ayuda de los prójimos, la lengua en decir verdad... La mayor dificultad de este género de paciencia está en que se puede libremente no ejercitarla, al modo que la ventosa y la sangría aplicada por otro se soportan más fácilmente que si el mismo paciente se las ha de aplicar. Mejor pasará sin comer el hambriento que carezca de todo manjar que el que tenga platos suculentos al libre alcance de la mano.

En cuanto a las cosas ingratas, que no se conforman con el apetito natural, unas dependen del libre albedrío

del hombre, como los actos de virtud y religión; otras, como las adversidades y las desgracias, nada tienen que ver con su albedrío; otras, en fin, sobrevienen sin intervención de su albedrío, pero del albedrío depende el rechazarlas o no, como sería vengarse de una ofensa o perdonarla. Y hay casos en que la paciencia para evitar pecados, como los de la lengua, la propia alabanza, la maledicencia, la murmuración, es ardua y penosa, y más aún la que se requiere para evitar pecados de pensamiento, y para perdonar injurias. Quien va, pues, en busca de Allāh y de la perfección necesita el *ṣabr* en grado excepcional, y su vida estará llena de recuerdos de aflicción y de privación, y de ruinas de esperanzas y de vanidades mundanas, porque Allāh prueba a los suyos con rigor, esperando nobles frutos. La vida del místico es océano de amargura, amargura que no cambiará por todos los goces del mundo, amargura que nace del sentimiento de la separación del Amado, en que se cifra la paz y la felicidad del corazón. Dolor incurable que, como la pobreza, es el blasón del místico.

En el libro segundo del *Maṯnawī*, Ğalāl al-Dīn Rūmī describe cómo la tierra, por alternancia de trato blando en primavera y verano, y de trato duro en otoño e invierno, se ve forzada a dar lo que oculta en su seno, y lo compara a las alternativas que experimentan el proficiente en la vía y el perfecto. En el cuarto libro, Rūmī nota que los males que nos rodean en el mundo tienen por efecto que el hombre se vuelva a Allāh. "Si el siervo se queja de dolores, el Señor le responde que éstos le han hecho suplicante y devoto, y que antes debería quejarse de los beneficios que le alejan de la puerta de Allāh y le hacen impío. Así, si no quieres mortificarte, acepta por lo menos las tribulaciones que Allāh te envía sin que las busques, porque ellas son medio de tu purificación".

19. *Murāqaba*, vigilancia de la propia conciencia y constante actuación de la presencia de Allāh. Según la tradición: "La recta vía es que adores y sirvas a Allāh, como si presente le tuvieras, porque aunque tú no le veas a él, él te ve a ti".

En esta etapa se distinguen tres categorías: *a)* La de los que por el pensamiento de la presencia de *Allāh* instintivamente evitan lo que le ofende, de pensamiento, palabra y obra. *b)* La de los que tan inmersos están en esa vigilancia, que se les pasa y olvida todo lo demás. Se re-

lata de al-Šiblī que fue una vez a visitar a su colega al-Nūrī y le halló en tan profundo estado de *murāqaba*, que no se le movía ni un pelo del cuerpo. Luego le preguntó: "¿Cómo has llegado a tan profunda abstracción?" —Repuso: "Mirando como el gato se está vigilando el agujero del ratón. Pero su concentración es mucho mayor que la mía". *c)* La de los que se han entregado sin reserva alguna a Allāh, descartando el velo del yo.

20. *Riḍā'*, contento, satisfacción. No siempre es fácil deslindar los límites de los diversos grados propuestos por los sufíes. Mucho de lo que se dice de la pobreza, por ejemplo, puede aplicarse también a otros grados, como la renuncia, la confianza en Allāh, la conversión, la penitencia, la entrega en manos de Allāh. Derivado de la raíz *raḍiya*, estar contento, *riḍā'* significa en el vocabulario sufí un estado de satisfacción y ecuanimidad, así en lo próspero como en lo adverso. El sufí ha de persuadirse de que en los decretos de Allāh hay mucho para nosotros incomprensible, que nos choca y perturba. Nos parece a veces que Allāh no quiere nuestro bien, que obra como si de propósito nos llevara a la tentación, como si quisiera provocarnos a la rebeldía y al pecado. A esto llaman los sufíes el *makr*, astucia, falsedad, picardía, de Allāh. "Allāh ha escondido su *makr* en su clemencia, su falsedad en su bondad, sus castigos en sus dones de honor y de riqueza".

En dos pasajes habla el Corán del *makr* de Allāh: "Ya antes de vosotros hubo quien maquinara, pero las maquinaciones son todas de Allāh" [14]. "Y los otros insidiaron y Allāh insidió, y Allāh es el mejor de los que insidian" [15]. En estos pasajes ven los sufíes una especie de duplicidad en Allāh, que puede conducir a la perdición, simulando llevarle a la salvación.

Makkī, el autor de *Qūt al-qulūb*, alimento de los corazones, dice que el *makr* es atributo de la esencia divina, que toda iniciativa de Allāh puede ser regida por una voluntad de maquinación, aunque Allāh declare lo contrario, porque esta misma declaración puede ser una nueva insidia. Y como Allāh es tal en su esencia, se hace difícil pensar bien de él, y el hombre se siente entregado a lo arbitrario y abocado al juicio desfavorable de Allāh, que consiste precisamente en obrar por cuenta propia

14. *Cor.* 13/42.
15. *Cor.* 3/54.

dejando la práctica del bien. Este es pecado clasificado entre los graves, y para evitarse se sugiere el remedio de que, si por la consideración de los atributos divinos no se puede siempre tener buena opinión de Allāh, a causa de su *makr*, por lo menos podemos fiarnos del modo ordinario como Allāh trata a los suyos, y si en lo pasado les ha colmado de beneficios, puede confiarse que en lo futuro siga haciendo lo mismo.

Así, los espíritus quedan perpetuamente en estado entre esperanza y temor. Al-Šiblī decía: "Guárdate de su *makr*, porque aun cuando en el Corán nos dice, comed y bebed, aparentemente indicando favor otorgado, en realidad es tentación y prueba". Hay que tener, pues, un temor avizor. Ibn 'Abbād de Ronda, refiriéndose sobre todo a los que reciben favores carismáticos, dice: "Allāh no honra, con interrupción del curso natural de las leyes físicas que revelan toda su potencia, más que a quien pone coto a las malas inclinaciones, anonadando su voluntad y apetitos. Quien no ha llegado a tal estado no debe ambicionar carismas, y si en su persona se manifiesta algún signo carismático, tema ser objeto del *makr* divino, que lo desvía imperceptiblemente...".

Makr no es noción abstracta de teología; es una realidad concreta que se insinúa en el mismo centro de la espiritualidad musulmana, si se tiene en cuenta la insistencia con que los maestros recomiendan el *ḥusn al-ẓann*, el pensar bien, uno de los sentimientos más típicamente musulmanes, con referencia a Allāh. Este les aparece como un monarca cuyo absoluto poder no está temperado por ninguna garantía de seguridad, y, sin embargo, exige confianza absoluta de sus vasallos. Hay dos caminos aconsejados para el *ḥusn al-ẓann:* uno, el de los perfectos, la contemplación de los atributos de Allāh; otro, el de los creyentes, el recuerdo de los beneficios recibidos.

El pío ha de mantenerse en estado de perfecta satisfacción en cualquiera de los estados en que le pongan los inescrutables designios de la voluntad divina. "Cuando él, en su omnipotencia, me viene con su *makr*, yo, en mi dependencia, voy a él en humildad. Y el último refugio es buscar el refugio en Allāh contra Allāh". Algunos, como Abū Yazīd al-Bisṭāmī, llegan a pedir el dolor: "Te deseo a ti para poder gustar de tu castigo. Porque

todo lo que he deseado lo he obtenido, menos hallar gusto y contento en el dolor del castigo".

Ese contentamiento y perenne satisfacción es uno de los grados más altos de la vía; es como la frontera entre los grados y los estados místicos, entre *maqām y ḥāl*, sentimiento de tranquila satisfacción, de felicidad y contento, de sano optimismo, libre de envidia y de avidez, y también del deseo de suplicar. En todas las esferas, en la tierra y en el cielo, no se mueve un átomo ni cae una paja sin el decreto eterno y eficaz de Allāh. Así, cuando su predestinación es el placer de su siervo, éste es el esclavo voluntario de los decretos divinos. Fácil es de ver que esta etapa puede ser ya considerada como *ḥāl*, y, en efecto, los que seguían a al-Muḥāsibī, en gran parte procedentes de Ḫurāsān, sostenían que *riḍā'* era *ḥāl*; pero los del grupo del Iraq mantenían que era *maqām*. Huǧwirī, en su *Kašf al-Maḥǧūb*, revelación de lo oculto, halló una posición intermedia de conciliación opinando que *riḍā'* empieza como *maqām* y termina como *ḥāl*.

Decía Maymūn b. Mahrām: "No tiene cura la ceguedad de quien no se conforma gustoso con los mandatos divinos". Se atribuye a Ibn 'Abbās una tradición en que se dice que los primeros que en el día del juicio serán llamados a entrar en el paraíso, son los que alaban al Señor en toda ocasión y coyuntura.

Otra tradición dice que, en el día de la resurrección, Allāh hará que a un grupo de píos musulmanes les nazcan alas, y que con ellas volarán desde los sepulcros hasta los jardines del paraíso. Y les dirán los ángeles: "¿Visteis por ventura la cuenta y el juicio?" Ellos responderán: "No vimos juicio alguno. —¿Pasasteis acaso por el puente? —No vimos puente alguno. —¿Visteis el infierno? —Tampoco vimos nada de eso. —Pues ¿de qué pueblo sois? —Del pueblo de Mahoma. —Decidnos, ¡por Allāh!, ¿cuáles fueron en el mundo vuestras obras? —Que cuando estábamos solos tuvimos siempre cuidado en no ofenderle, y que siempre estuvimos contentos con lo poco que Allāh nos dio. —¡Merecida tenéis, pues, la recompensa!".

* * *

Llegando ya a los estados místicos, *aḥwāl*, sing. *ḥāl*, hay que observar que *ḥāl* es en árabe un nombre corriente que puede ser término gramatical, retórico, filo-

sófico y teológico, además del sentido en que aquí se le considera. De suyo es voz que significa un estado presente, mudable y transitorio. Entre los sufíes es el *ḥāl* un estado producido en el alma por la acción divina en el momento presente, sujeto a variación en el momento que sigue. Es un estado que no puede ser alcanzado por el propio esfuerzo y que supera las facultades anímicas. Cuando estas facultades recobran su predominio, desaparece el *ḥāl*, pero éste puede ser reemplazado por otro *ḥāl* en el instante siguiente. Las opiniones sobre la duración del *ḥāl* son muy diversas. Hay que distinguir entre el *ḥāl* y el *waqt*. Este es el "momento temporal presente", que de suyo no excluye ni incluye la concurrencia del *ḥāl* en el mismo momento. El *waqt* pertenece al sufí y ha de ser su constante preocupación, ha de ser su continua experiencia religiosa bajo la acción de un "ahora" incesantemente renovado. El *ḥāl* viene de Allāh y entra y sale en este "ahora" como el alma en su cuerpo. Según al-Ǧurǧānī, puede el sufí que experimenta el *ḥāl* retenerlo por su propio esfuerzo, pero de ordinario se estima que todo lo ganado por el esfuerzo propio se distingue profundamente de los puros dones de los *aḥwāl*. Estos son los dones que va recibiendo el sufí hasta llegar a la meta del descanso en la divinidad. Es, pues, el estado de *ḥāl* una disposición espiritual que Allāh infunde en el corazón, y que suele tener alternativas entre opuestos términos, como temor y esperanza, presencia y ausencia, consolación y desolación. El sufí, dominado por los vaivenes del *ḥāl* en que se halla, es el "hijo del momento presente", olvidado de lo pasado, sin preocupación por lo futuro.

Ǧurǧānī describe así el *ḥāl:* "La acepción de *ḥāl* en el diccionario es el fin del pasado y el principio del futuro [en otras palabras, es el momento presente]. Pero entre la gente de Allāh [sufíes] es una experiencia del alma no producida artificialmente, no inducida ni adquirida..., de gozo o tristeza, de contracción o de expansión..., que se desvanece cuando asoman los atributos de la ipseidad. Si perdura y se hace costumbre, de calidad fija, se llama *maqām*".

Mucho se disputó sobre si el *ḥāl* podía ser permanente, pero según al-Ǧunayd y el grupo de Iraq, los *aḥwāl* son esencialmente transitorios. "Los *aḥwāl*, dice, son

como relámpagos. Si duran, hay que atribuirlo a anormalidad psíquica".

No todos los sufíes hablan del *waqt* como diferente del *ḥāl*, antes los hay que los identifican diciendo que el *waqt* es la llegada momentánea de las inspiraciones divinas al corazón. El tiempo del sufí podría compararse a la sucesión de imágenes en el cine: su tiempo está formado por la sucesión rápida de las inspiraciones, cada una de las cuales es la manifestación de la voluntad divina a la que hay que someterse sin pensar en antes o después. Preguntaron a Yaḥyà al-Rāzī: "¿Quién es el verdadero *faqīr?* [sufí]". —Respondió: "El que se atiene a su *waqt*. Si cede a la curiosidad respecto a otro *waqt*, no es verdadero *faqīr*". Por lo dicho puede describirse el *ḥāl* como estado psicológico condicionado por la intervención del favor divino.

* * *

21. *'Ubūdiyya*, servicio de Allāh. Palabra derivada de la raíz *'abada*, servir, adorar, de la que los sufíes derivan *'ibāda*, adoración, común a los creyentes; *'ubūdiyya*, en grado más alto, de entrega y de servicio a Allāh, y *'ubūda*, propia de los perfectos.

22. *Irāda*, deseo de desear sólo lo que Allāh quiere.

23. *Istiqāma*, conjunto de virtudes de una persona honesta, que, en sentido espiritual, implica la perfecta observancia en el servicio de Allāh.

24. *Iḫlās*, sinceridad, pureza de intención, en todo acto en servicio de Allāh.

25. *Ṣidq*, veracidad en pensamiento y en palabra.

26. *Ḥayā'*, vergüenza, timidez, que, según se dice, Mahoma declaró ser parte de la fe: vergüenza de ser hallado deficiente en la virtud.

27. *Ḥurriyya*, libertad, magnanimidad. No ser esclavo de cosas materiales.

28. *Ḏikr*, recuerdo, de Allāh, constantemente en la lengua y en el corazón.

29. *Futūwa*, hidalguía. Según la tradición de que Allāh no dejará de atender a la necesidad de su siervo mientras éste atienda a las de sus hermanos muslimes.

30. *Firāsa,* intuición. Se cita un dicho de Mahoma: "Guárdate de la intuición del creyente, porque ve con la luz de Allāh".

31. *Ḫuluq,* índole noble. Se cita el Corán 68/4: "Cierto, tu índole [de Mahoma] es nobilísima".

32. *Ǧūd, saḫā',* liberalidad, generosidad, según el dicho de Mahoma: "El generoso está cerca de Allāh, cerca del paraíso, cerca de los hombres, lejos del infierno".

33. *Gayra,* celo, en el sentido de ser celoso del servicio de Allāh.

34. *Wilāya,* protección, amistad de Allāh. Cor. 10/63: "Los amigos de Allāh no han de temer ni de entristecerse".

35. *Du'ā',* plegaria, constante a Allāh. Cor. 40/60 (62): "Dice vuestro Señor: invocadme y os responderé".

36. *Faqr,* pobreza.

37. *Taṣawwuf,* pureza, voz derivada aquí de *ṣafawa,* ser puro.

38. *Adab,* buenos modales.

39. *Safar,* viaje.

40. *Suḥba,* compañerismo.

41. *Tawḥīd,* unicidad, atribuida a Allāh.

42. *Mawt,* noble morir.

43. *Ma'rifa,* conocimiento.

44. *Maḥabba,* amor.

45. *Šawq,* añoranza.

Como se ve, la distinción entre *maqām* y *ḥāl* carece de precisión en este largo catálogo de al-Qušayrī. Otras clasificaciones son más cortas y precisan mejor el deslinde entre *maqām* y *ḥāl.*

El egipcio Ḏū 'l-Nūn da la secuencia de fe, temor, veneración, obediencia, esperanza, amor, sufrimiento, intimidad. Y en otro lugar declara que los grados más elevados son: perpleja confusión, pobreza del alma, unión.

Al-Sarrāǧ menciona las etapas siguientes: arrepentimiento, delicadeza de conciencia, renuncia a los bienes del mundo, pobreza, paciencia en la adversidad, confianza en Allāh, conformidad y contento con lo que Allāh dispone. Estas son las *maqāmāt,* moradas. Los *aḥwāl,* estados, son los siguientes: constante atención al recuerdo de Allāh, proximidad, amor, temor, esperanza, deseo, intimidad, tranquilidad, contemplación, certeza.

Yaḥyà b. Mu'ād enumera: penitencia, ascesis, entrega a la voluntad de Allāh, temor, nostalgia, amor, *ma'rifa*, experiencia íntima.

Al-Tustārī establece las siguientes etapas: respuesta a la vocación de Allāh, conversión, penitencia, perdón, soledad, perseverancia, iluminación, meditación, *ma'rifa*, locución, elección, amistad. Entonces Allāh guía a su siervo y le eleva a su fe, y su jerarquía espiritual es la misma que la de las "columnas de la fe".

Según Ibn al-'Ārif, el orden es: voluntad, arrepentimiento, renuncia, abandono, paciencia, tristeza, temor, esperanza, gratitud, amor, deseo, intimidad.

Es patente la gran variedad, pero aun las mismas palabras no evocan la misma imagen en la mente de los varios autores, ya que, además de las tendencias divergentes conocidas, queda el elemento subjetivo, pero hay líneas generales en que muchos están de acuerdo.

Como se ha dicho, el *ḥāl* es instantáneo, y en la sucesión de los *aḥwāl* se dan alternativas de contraste, como las que siguen:

Gayba y *ḥaḍra*, ausencia y presencia, con referencia a la divinidad en el corazón. *Bast* y *qabḍ*, dilatación y contracción. La "contracción" del corazón se refiere al *ḥāl* correspondiente al *maqām* de temor. En este *ḥāl* se concibe a Allāh como apretando el corazón del sufí, al que infunde sentimientos de desaliento, desconsuelo, desamparo, desolación. En cambio, la "dilatación" es el *ḥāl* correspondiente al *maqām* de esperanza, y siendo *ḥāl*, nada tiene que ver con el esfuerzo personal del sufí; es sentimiento de contento, de gozo, que Allāh infunde en su siervo. Ambos términos se hallan en el Corán[16]: "...Allāh oprime y dilata, y a él seréis retornados". Al-Sarrāǧ dice que *qabḍ* y *bast* son dos estados propios de los que han llegado al conocimiento intuitivo. Cuando Allāh les oprime hace que se abstengan de alimento y de cosas permitidas... Dijo al-Ǧunayd: "el temor de Allāh me angustia, y la esperanza de él dilata mi corazón... Cuando por el temor me angustia, hace él que desaparezca mi yo; pero cuando con la esperanza me dilata, me vuelve el yo a mí mismo". Ibn al-Fāriḍ, sobre este tema: "En el favor de la dilatación todo mi yo es un deseo con el cual

16. *Cor.* 2/246 (245).

todas las esperanzas del universo se ensanchan, y en el horror de la angustia todo mi yo es un quieto temor...".

Ḥiğāb y *kašf*, ocultamiento y manifestación. Propiamente, *ḥiğāb* significa cortina, velo; y *kašf*, la acción de destapar o de descubrir algo. En términos sufíes, el *ḥiğāb*, cortina o velo, es todo lo que oculta la meta, y en particular son las apariencias sensibles del mundo y el influjo que ejercen sobre el corazón. Este influjo impide la manifestación de la verdad. Las pasiones son la causa principal de este velo. Cada miembro del cuerpo puede tener su propia pasión y dar lugar a su propio velo. Sustancias, accidentes, elementos, cuerpos, formas, propiedades, son otros tantos velos que encubren secretos divinos; lo contrario es el *kašf*. Este tiene relación con el *bast*, dilatación, y el *ḥiğāb* con el *qabḍ*, opresión. El *kašf*, apertura, manifestación, viene a equivaler a "revelación" en sentido lato. Si se analiza su concepto se hallan tres grados: en el primero, el entendimiento busca llegar a la meta por medio de pruebas que le satisfagan; en el segundo se busca la meta por un conocimiento comunicado de fuera; en el tercero se llega por experiencia inmediata, *ma'rifa*. En el primer grado, situado todavía en el dominio de la razón, y que no es propiamente *kašf*, se llega a un género de conocimiento que está todavía al alcance del hombre. En el segundo grado se llega a una certeza que el hombre, con su sola razón, no puede alcanzar. En el tercero se da la contemplación inmediata de Allāh.

En relación con esto se emplean también los términos *ilhām* y *waḥy*. El primero puede traducirse por "inspiración divina". Allāh se manifiesta de dos modos, uno especial o individual, y otro general. Por el primero, *ilhām*, inspira en el hombre conocimiento y ciencia. Por el segundo, *waḥy*, se manifiesta al mundo por medio de los profetas. El *ilhām* es puro favor divino que penetra instantáneamente en el corazón sin que el que lo recibe pueda decir cómo, ni por qué ni de dónde. Se diferencia en esto del *waḥy*, que se transmite al profeta por medio de un ángel; otra diferencia entre ambos está en que el primero es personal, para solo el favorecido, y el otro es para toda la humanidad.

Ibn 'Abbād de Ronda nos da tres maneras de conocer la divinidad: la del especulativo, que por razonamiento concluye que existe; la del *murīd* o *sālik*, que le halla en

las criaturas; la de *murād* o *maǧḏūb*, que la conoce por sí misma. Los *sālik* o *raḥīl*, en su estado de peregrinación, se hallan separados de Allāh por los velos de las criaturas. Estas son para ellos evidentes y presentes, mientras Allāh no se les aparece presente y no lo ven. Así, pues, se hacen guiar por ellas en su jornada hacia él. En cambio, los *murādūn*, extáticos, llegan al conocimiento de Allāh por propia experiencia.

Ḫawf y *raǧā'*, temor y esperanza. El temor, aun reverencial, tiene parte secundaria en la doctrina sufí. No se le considera perfección en sí: es la moderación de la esperanza. El sufí perfecto es igualmente independiente de la esperanza y del temor. La adoración de Allāh por esperanza de sus gracias es mejor que la adoración por temor de sus castigos, pero es mucho mejor la que se hace por Allāh, y exclusivamente por él.

Mušāhada y *yaqīn*, contemplación y certidumbre. La primera es inseparable de la segunda. Decía al-Ḥallāǧ: "No le conoce sino aquel a quien él se ha dado a conocer, ni proclama su unicidad sino aquel a quien él la ha descubierto; no cree en él sino aquel a quien él ha otorgado la fe, ni lo describe sino aquel en cuya intimidad él se ha manifestado; no es sincero con él sino aquel a quien él atrae, ni está en recta relación con él sino aquel a quien él ha elegido".

De otro sufí:

> Entre la Verdad y yo no hay ya explicación
> ni prueba [de razón] ni aleya [de revelación] para convencerme.
> La aparición de Allāh irradia llameante,
> resplandeciente con brillar soberano.
> No conoce a Allāh sino aquel a quien él se manifiesta.
> Lo caduco, lo contingente, llega a conocer lo eterno.
> No se deduzca ya al Creador por su obra creada,
> la prueba es suya, de él, por él, hacia él.

Los sufíes se complacen en citar el pasaje coránico: "Si mis siervos te preguntan por mí, heme aquí vecino" [17]. También en esta vecindad se distinguen tres grados: el de los que trabajan por acercarse a él; el de los que ya se ven más cercanos a Allāh que a cualquier otra cosa; el de los que están tan abismados en Allāh, que no se dan cuenta de su estado. A este propósito escribía al-Rūmī:

17. *Cor.* 2/182 (186).

El avecinarse a Allāh no es cosa de tiempo o lugar.
Ser vecino de Allāh no es ir acá o allá,
es escapar de la prisión de la existencia [del yo].

La *maḥabba*, amor, puede ser considerada lo mismo como *maqām* que como *ḥāl*. Aunque hay en el Corán algún pasaje que se refiere al amor de Allāh, "...Allāh suscitará un pueblo al que amará y de los que será amado..." [18], en realidad ha podido definirse al islam como "religión del temor", inspirado ya por las primeras azoras de la Meca. Esa tendencia predominante ha hecho que el islam ortodoxo mirara con sospecha y reprobación el uso de la palabra amor, o de su concepto, en lo referente a la relación del hombre con Allāh. Sin embargo, entre los sufíes el sentimiento del amor a Allāh ha sido admitido y confesado desde el principio. Ibn Abī 'l-Ḥawarī decía que el signo del amor a Allāh es que se ama obedecerle. Cuando Allāh ama a su siervo, éste también le ama. Y el siervo no puede amar a Allāh si no es Allāh mismo el que empieza. Y Allāh lo hace cuando ve que el siervo se afana por complacerle.

Abū Yazīd al-Bisṭāmī: "Al principio creía que era yo quien pensaba en Allāh y le quería. Cuando llegué al fin me convencí de que era él el que había pensado en mí antes que yo en él, que me había conocido antes que yo a él, que su amor me había prevenido, que me había buscado antes que yo le buscara".

"Los más, dice al-Ǧunayd, aman a Allāh por sus beneficios, y así su amor sube o baja según lo que reciben. Los elegidos aman a Allāh por lo que es, y así no pueden dejar de amarle aunque retire todos sus beneficios". Dijo también: "¡Oh Allāh!, aunque te muestres frío y te apartes de mí, no puedo yo huir de mi añoranza hacia ti, aunque me costara la vida". A uno de los antiguos sufíes se atribuye: "¡Oh Señor!, me das sin que te pida. ¿Cómo vas a negarte cuando te pido? Te pido, pues, que hagas habitar en mi corazón tu grandeza y que me des a beber la copa de tu amor".

Este tema llena las páginas de los escritos sufíes con dichos, anécdotas y casos ejemplares. Una de las anécdotas es como sigue:

Presentóse un día una devota ante el maestro Ibn Hilāl de Baṣra, que se hallaba con sus discípulos y dijo:

18. *Cor.* 5/59 (54).

"¿Hay acaso entre vosotros alguien a quien pueda dirigir una pregunta? —Pregunta lo que quieras, dijeron, indicando al maestro. —¿Qué cosa es, a vuestro juicio, la generosidad? —Dar a los demás liberalmente lo que se posee. —Eso es, replicó ella, la generosidad en las cosas de aquí abajo. Pero ¿y en la vida espiritual? —Servir a Allāh con ánimo liberal, de buen grado y sin repugnancia. —Pero, insistió ella, ¿aspiráis a lograr por vuestro servicio alguna recompensa? —¡Claro que sí! respondieron. —Y eso, ¿por qué? —Porque el mismo Allāh ha prometido premiar cada obra buena con su décuplo. —¡Loado sea!, exclamó la devota. Si, pues, dais uno y recibís diez, ¿en qué consiste vuestra generosidad para con él? —Entonces, ¿cuál es, a tu juicio, la generosidad? —Para mí consiste la generosidad en que sirváis a Allāh con ánimo grato, deleitándoos en su obediencia, sin aspirar por ello a recompensa ni premio, hasta el punto de que os sea indiferente lo que vuestro Señor quiera hacer de vosotros. ¿No os da acaso vergüenza pensar que Allāh ve lo más íntimo de vuestros corazones y sabe que aspiráis al 'te doy para que me des'? Aun en las cosas de acá abajo es fea esta actitud".

La idea central del conocido soneto: "No me mueve, mi Dios, para quererte...", cuya paternidad cristiana ha sido tan discutida, fue tema corriente entre los sufíes. Así se refiere que estaba una vez Ḏū 'l-Nūn hablando a un grupo de gente que le escuchaba, y que todos estaban llorosos menos uno que se reía. Díjole Ḏū 'l-Nūn: "¿Cómo es eso, que te estás riendo mientras todos lloran? —Respondió:

"Todos ellos sirven a Allāh por miedo del fuego
y creen la salvación fortuna grande.
Yo no tengo propósito alguno sobre el paraíso o el fuego,
yo no deseo por mi amor recompensa alguna".

A una sufí de los primeros tiempos se atribuyen las siguientes líneas:

¡Oh amigo de los corazones! ¿A quién tengo sino a ti?
Ten hoy piedad de un peregrino que hasta ti llegó.
Tú eres el objeto que busco y deseo. Tú eres mi alegría.
El corazón rehúsa amar a otro que a ti.
¡Objeto de mis ansias! ¡Señor mío! ¡Apoyo mío!
Largo tiempo ha que deseo el momento del encuentro.
Lo que deseo de los jardines del paraíso no es sus deleites,
lo que deseo en ellos es verte.

De Ibn 'Arabī, el sufí de Murcia, son los versos:

Tu deleite o tu suplicio son los mismos para mí,
pues mi amor a ti no cambia ni aumenta,
Mi amor tendrá por blanco lo que tú quieras de mí.
Tu amor, como tu creación, es nuevo para mí.

De otro poeta sufí:

Era yo un tesoro oculto, deseaba ser conocido.
He creado el mundo para ser conocido.
Vino el amor y entregó mi alma al Amado.
Ahora el Amado me da vida de su propia vida.
¡Oh corazón!, mientras vas hacia el Amado debes perder tu corazón.
Llégate sin cuidado a la sala de audiencia del Amado.
Cuando llegues a la puerta, escondido a toda criatura,
déjate a ti mismo fuera, y luego entra.
Más ardiente que el tuyo es el fuego de su pecho,
su corazón late más veloz que el tuyo.
Quédate dentro de su corazón ardiente
y aprenderás que su amor es infinito.

Puede decirse que la teoría del éxtasis es la piedra de toque de la ortodoxia del sufismo. El arrobamiento suele simbolizarse con términos negativos y sus correspondientes positivos, como *fanā'*, aniquilamiento de la personalidad, y *baqā'*, permanencia (en Allāh), endiosamiento; *faqd*, pérdida (de sí mismo) y *waǧd*, hallazgo (de sí mismo o de Allāh); *sukr*, embriaguez, y *ṣaḥw*, sobriedad.

Fanā' y *baqā'*, con los significados dichos, son dos *ḥāl* en parte antitéticos y en parte complementarios. No todos coinciden en el concepto de *fanā'*. Unos dicen que es la pérdida, por parte del sufí, de la conciencia de todas las cosas, y aun de sí mismo, y aun de la conciencia de esta pérdida, y que su conciencia queda reemplazada por la divina. Otros dicen que es la aniquilación de los atributos (distintos de la sustancia) imperfectos de la criatura, que son reemplazados por atributos perfectos gracias a intervención divina.

Algunas veces, con poca fortuna, se ha querido comparar el *fanā'* de los sufíes con el *nirvana* budista, que es independiente de la idea de la divinidad, implica la metempsícosis y mira a la disolución de la individualidad. Nada de esto ocurre con el *fanā'*, que acerca mucho más al arrobamiento. Correspondientemente, el *baqā'* puede entenderse como la continuación y permanencia

de los nuevos atributos otorgados por Allāh, permanencia en Allāh, o bien como el retorno del sufí a la conciencia del mundo creado. Este segundo modo se deduce del primero, porque el hecho de estar en Allāh implica también estar en el mundo creado por él, y en el cual él, aunque a través de velos, se manifiesta.

Los sufíes estiman que el *baqā'* es más perfecto que el simple *fanā'*. Este "retorno" al mundo no es un simple regreso al mismo estado de antes del *fanā'*, porque esa experiencia ha dado al sufí una visión nueva de la vida interior. No se trata de pérdida de sustancia de personalidad; no es la sustancia lo que se eclipsa, sino las propiedades humanas que perjudican o impiden la perfección de la existencia. Como se verá, hay también sufíes que hablan del *fanā'* en sentido panteísta.

Al-Ğunayd, gran teórico del sufismo, parte del concepto de tremenda distancia entre el sufí y Allāh. Si se le pregunta por qué medio el sufí puede franquear un abismo infinito, responde que por el sufismo, *taṣawwuf*, que define: "estar con Allāh, sin otro vínculo fuera de él"; distingue en el *fanā'* tres grados: 1) *Fanā'* de atributos personales, de características y de cualidades naturales del hombre cuando se cumple con los deberes religiosos, obligándose a hacer lo contrario de lo que naturalmente se desea, y a realizar actos que disgustan. 2) *Fanā'* de la sensación de placer en el servicio de Allāh, de modo que uno sea totalmente de Allāh, sin intermediarios. 3) *Fanā'* de la conciencia de haber llegado a la visión de Allāh como estadio final del arrobamiento, cuando la victoria de Allāh sobre el sufí es completa. En este estadio, el sufí queda suprimido y tiene vida eterna con Allāh, y existe sólo en la existencia de Allāh. El ser corporal del sufí sigue existiendo, pero su individualidad ha quedado suprimida. Es en este estado en el que Allāh puede ser apreciado en su altísimo ser y en sus más bellos nombres. Pero ni aun en este estado puede el sufí comprender la plena realidad divina.

Y en este *ḥāl*, cuando Allāh está en completa posesión del sufí, es cuando le asalta el *balā'*, tribulación, porque sus cualidades humanas persisten, por la posibilidad de experimentar por ellas placeres físicos. Y este es el velo entre el sufí y Allāh, que puede el sufí retener cierta medida de individualidad y usar sus facultades físicas y espirituales en tal ambiente de gloria, en la victo-

ria por la conquista de Allāh. Y ¿cómo puede esto serte conocido si sólo los electos lo saben y sólo ellos pueden descubrirlo, y sólo ellos son capaces de este conocimiento? ¿Puedes comprender cómo es que ellos, esos electos, buscan a Allāh y no le alcanzan, a pesar de que tienen la ayuda de la revelación de Allāh y de las verdades de Allāh? Es porque Allāh les ha hecho ver un aspecto de su existencia y les ha dado a conocer los escondidos secretos, que son el camino hacia él, cuando las cualidades humanas quedan suprimidas y las necesidades humanas anuladas. Y es de notar que al-Ǧunayd no confunde la noción de *baqā'* con la de *ittiḥād*, unificación.

Así lo hace notar al-Sarrāǧ: "Algunos sufíes de Bagdad han errado diciendo que, cuando quedan suprimidas sus cualidades, entran en las cualidades de Allāh. Esto implica *ḥulūl*, encarnación, o lleva a la creencia cristiana en lo que se refiere a Jesús. Tal doctrina ha sido atribuida a algunos de los antiguos, pero su verdadero sentido es que, cuando en un hombre queda suprimida su propia voluntad y cualidades, lo cual es don de Allāh, y entra en la voluntad y cualidades de Allāh, por virtud de ese don cesa de verse a sí mismo y queda del todo dedicado a Allāh. Y éste es uno de los estadios de los que buscan el *tawḥīd*, la unificación con Allāh. Los que han errado en esta doctrina no han advertido que las cualidades de Allāh no son Allāh, y que hacer Allāh idéntico con sus cualidades es infidelidad, porque Allāh no desciende al corazón; lo que desciende al corazón es la fe en Allāh, la creencia en su unicidad y reverencia por su recuerdo".

Y éste es, según al-Ǧunayd, el más alto grado. Cuando el sufí pierde su propia personalidad, queda aún separado de Allāh. Muchos son los velos que se han descorrido, pero uno queda. Y esto es causa de profunda pena y de incontenible deseo. El soportar este *balā'*, sufrimiento, tribulación, es una dura prueba. Pero el sufí puede llegar a experimentar placer espiritual en esa aflicción:

"Se hallan consumidos por el deseo de aquel que les envía el *balā'*, y gimen de continuo en esta segunda pérdida de su individualidad. Esta pérdida ha sido una dolorosa herida para ellos, y se hallan afligidos, sufriendo profundamente, mientras buscan a Allāh. Es una sed que les consume y que sin cesar aumenta. El conocer Allāh

es ahora el constante empeño del alma, enteramente dedicada a sumergir su individualidad para alcanzar la intimidad de Allāh. Esta sed de Allāh es una angustia mucho más intensa que el luto por un difunto amado. Allāh de cada forma externa hace un signo; hace que el alma guste la pobreza y renueva para el alma el conocimiento de la experiencia de esfuerzo espiritual. El alma acepta esa carga espiritual con sus aditivos de sufrimiento, busca el remedio, y se preocupa por la divina revelación en ello prometida. Por esto puede mirar a lo remoto con el ojo de propincuidad, hallarse más cerca de Allāh, porque un velo ha sido removido y no oculta del todo. Y aunque el alma sufre por el *balā'*, no lo rehúsa. Y ¿cómo puede estar separada de Allāh por un velo, estando, como si fuera, cautiva y atada ante Allāh? Allāh ha permitido la supresión de la individualidad cuando el *balā'* angustia al sufí. El alma no aprecia para nada su individualidad y está ampliamente satisfecha con el amor y la proximidad de Allāh. Tal es, pues, la duración infinita de esta vida espiritual hallada y la intensidad del *balā'*, que la supresión de la individualidad queda completamente sumergida por las luces de la mirada de Allāh. El resultado es que el alma deriva placer espiritual de su *balā'*, porque goza de la cercanía de Allāh, y la herida causada por el *balā'* queda aliviada. El alma no se encorva bajo el peso del *balā'*, ni se inquieta por esa carga espiritual. Esa experiencia hace de los sufíes héroes; por los secretos que se les han confiado quedan conquistados por Allāh, aguardan sus mandatos, prestos a cumplir cuanto Allāh ordene".

Sukr, embriaguez, y *ṣaḥw*, sobriedad.

Al-Ğunayd conoce y experimenta que el más alto grado de unificación, ya referido del *fanā'*, en que la voluntad del hombre se desvanece en la de Allāh, no es el estadio final. Este estado puede ser viciado por la embriaguez extática, y no puede ser esto el intento exclusivo del sufí, que también tiene responsabilidades respecto a los demás hombres. Esa embriaguez implica pérdida de equilibrio, de dominio de sí mismo y de razón. Y Allāh no quiere que el sufí sea siempre un aislado.

"En este estado de compañía, el ámbito de movimientos del sufí es limitado: sólo puede ir de Allāh a Allāh, por él y en él. Por su *fanā'* y su *baqā'* está completamente suprimido. Allāh desea que el sufí regrese a la comu-

nidad, y así lo hace, acompañándole con la evidencia de su favor al sufí, de modo que las luces de sus dones, cuando vuelve el sufí a la comunidad, resplandezcan y atraigan a él la comunidad. El sufí está en sí mismo, después de no haberlo estado. Está ahora presente en sí mismo y en Allāh, tras haber estado presente en Allāh y ausente de sí mismo. Esto es porque ha salido de la embriaguez, *sukr*, de la gran victoria de Allāh, y vuelve a la claridad de la sobriedad, *ṣaḥw;* la *mušāhada,* contemplación, se le devuelve y puede de nuevo usar de su razón correctamente. Tras el *fanā'* tiene de nuevo el uso de su facultades..., y sus acciones en el mundo, después de haber alcanzado la cima de la ascensión espiritual por favor de Allāh, hacen del sufí un modelo para los demás hombres. Al unirse a la comunidad, guarda como preciado secreto su experiencia, aunque lo irradie en su vida con las palabras y obras. Vive al mismo tiempo en Allāh y en la *umma,* comunidad". Son como dos facetas de un mismo cristal. En este estado de *ṣaḥw*, experimentado y descrito por al-Ǧunayd, el sufí se aplica a servir a los demás, a comunicarle los dones de Allāh, a cada uno según su capacidad, apoyando la piedad del pueblo menudo, y a ayudar a los teólogos... La combinación de estas dos presencias, en sí mismo y en Allāh, en una misma persona es difícil, y sólo puede ser con el continuado favor de Allāh.

Sigue diciendo al-Ǧunayd: "Cuando se ha llegado a este estado, no puede éste ser descrito en términos racionales. De hecho, los conatos de la razón no son, para el sufí que ha llegado al *tawḥīd,* más que malas sugestiones que tiene que reprimir. Fue la razón la que al principio dirigió al sufí en su adoración a Allāh, como simple individuo; pero cuando está completamente poseído de Allāh, su individualidad desaparece, está como transmutado, su exterior es el mismo, pero su individualidad se ha desvanecido, y al mismo tiempo está presente y ausente.

Tawḥīd.

Tawḥīd, unificación, es palabra que puede recibir muchos matices y expresar, por consiguiente, muy diferentes conceptos. Puede ser, en lenguaje usual islámico, de profesión de fe en Allāh único; en sentido panteísta, la reunión de todo en la unidad del universo; sin llegar a tanto, muchas son las descripciones dadas por los sufíes

moderados que declaran no poder llegar a una definición. Al-Qušayrī nos dice que *tawḥīd* puede tomarse en tres sentidos: De Allāh, con referencia a Allāh; de Allāh con referencia al hombre; del hombre con referencia a Allāh, afirmando de él que es único.

Los sufíes aceptan una frase de al-Ǧunayd como la más comprensiva entre lo que se ha dicho sobre el *tawḥīd: Ifrād al-qadīm 'an al-muḥdaṯ:* "Separación entre lo eterno y lo contingente". Y el *ṯawḥīd* se halla en cuatro clases de gente: 1) El del pueblo menudo, que confiesa la unicidad de Allāh negando toda idea de seres iguales o semejantes, pero albergando temor y esperanza procedente de otros poderes que no son Allāh. 2) El de los que están bien versados en religión, que combinan su declaración de unicidad con la observancia exterior de los mandatos y prohibiciones, y todo esto como resultado de sus esperanzas, temores y deseos. 3) Primer grado de *tawḥīd* esotérico: aserción de la unicidad de Allāh, sin asociados, y con observancia de todo lo preceptuado, sin temores ni esperanzas de otras fuerzas fuera de Allāh, y todo esto por la idea de que Allāh está presente y de que responde a su llamada. Este tal preserva su individualidad. 4) Segundo grado de *tawḥīd* esotérico; existencia sin individualidad ante Allāh, sin intermediario entre ambos. En este estado, el sufí ha realizado la unificación en estrecha proximidad de Allāh. Perdido al sentido y a la acción, porque Allāh obra en él lo que quiere.

El sufí, en este trance, dice al-Huǧwirī, es como un átomo, lo mismo que fue en el pasado eterno, cuando, según la exégesis de los sufíes, Allāh hizo el "pacto", *mīṯāq*, a que se refiere el Corán: "Y cuando tu Señor tomó de los lomos de los hijos de Adán su descendencia y les hizo testificar contra ellos mismos, ¿acaso no soy yo vuestro Señor?, y respondieron: Sí. Lo atestiguamos..." [19] Este pasaje se interpreta como pacto primordial hecho antes de la creación del universo entre Allāh y sus criaturas, en que éstas reconocen para siempre su sumisión a Allāh. Al-Ǧunayd explica esta aleya diciendo que Allāh habló a las criaturas cuando no existían salvo en él. Esta existencia no es el mismo tipo de existencia que de ordinario se atribuye a las criaturas de Allāh. Es una clase de existencia que sólo Allāh conoce, y conociendo a sus criaturas abraza su existencia y las ve en

19. *Cor.* 7/171 (172).

la eternidad cuando son "no existentes" y nada saben de su futura existencia en el mundo. Cuando él les llamó y ellos contestaron, esta contestación fue un don de Allāh. Cuando ellos eran sólo conceptos en la mente de Allāh, él les concedió que le conocieran... En esta aleya Allāh dice que les habló cuando ellos no tenían existencia formal. Esto es posible porque Allāh les percibía en su existencia espiritual. Esta existencia espiritual connota su conocimiento de Allāh sin postular que ellos se dieran cuenta de su propia individualidad.

Mientras el sufí conserva su propia individualidad, no puede alcanzar el pleno *ḥāl* del *tawḥīd*, porque la existencia, tras la completa supresión de la persona, no es lo mismo que la existencia normal. Y este *ḥāl* no lo alcanza el sufí por su propio esfuerzo, pues es *ḥāl*.

El estado primitivo del espíritu humano es el que tuvo en el "día del *mīṯāq*" cuando era sólo una idea en Allāh, sin existencia propia. Este genero de existencia era perfectísimo y sus delicias incomparables. Separado de la Unidad se hace presente al mundo, y separado del mundo se hace presente a Allāh. Esta existencia del espíritu es la más sublime, cuando desaparece la individualidad, cuando no hay más atributos humanos, porque todo eso son obstáculos que impiden al alma volver a lo que desde la eternidad le corresponde.

Esta oscilación entre estados de presencia y de ausencia explica el proceso de la unión, *tawḥīd*, en su plenitud. Allí el sufí se halla como en el día del *mīṯāq*. En la doctrina de al-Ǧunayd, la teosofía de los sufíes moderados llega a su madurez, sin salir del ámbito del islam ortodoxo.

Cuando se trata de esta meta final de la unión, muchas son las divergencias. Todo depende de la experiencia personal, y es difícil apreciarla, a causa de las diferencias de vocabulario, de experiencias, de conceptos y de significados dados a una misma palabra, por reticencias voluntarias de unos, por exageraciones en otros.

Desde el siglo IX/III se perfilan tres modos de concebir la unión con la divinidad: *a)* Los ortodoxos hablan de *ittiṣāl*, o de *wiṣāl*, unión, por la que el sufí pierde la conciencia de sí mismo y llega a la ilusión de hacerse uno con Allāh. Teniendo en cuenta las circunstancias de este *ḥāl*, puede darse interpretación benigna a expresiones de matiz panteísta pronunciadas en momentos de

deliquio extático, si, por otra parte, no hay razón para dudar de la ortodoxia del sufí. Para juzgar del panteísmo formal, cosa no siempre fácil, conviene conocer las teorías profesadas por el sufí.

b) Otros sufíes conciben la unión como una especie de *ittiḥād*, hacerse uno; esta palabra puede tomarse en dos sentidos: uno semejante al ya descrito del *ittiṣāl*, y otro panteístico, de unificación sustancial con Allāh. Los que lo toman en este segundo sentido profesan el principio de la *waḥdat al-wuǧūd*, según el cual la realidad es una, y la multiplicación aparente es una modalidad de la unidad. Esta teoría, según la cual toda existencia, pensamiento y acción son realmente divinos, lleva a consecuencias como la de que el universo ha de ser esencialmente bueno, y de que aun la desobediencia de Satán está subordinada a la voluntad de Allāh. Lo que se llama mal no es más que un privación, un no ser. Asimismo, todas las creencias religiosas han de ser esencialmente verdaderas, y Allāh no está limitado a ninguna en particular. Las diferentes formas de culto resultan de la variedad de nombres y de atributos con que Allāh se manifiesta en la creación. Cada uno produce un efecto característico. Allāh es el que guía, pero también el que hace errar. El es la verdad de toda fe, y así al fin todos se salvan. Pero entre las religiones hay grados de perfección; las reveladas por medio de profetas contienen mayor medida de verdad, y entre ellas el islam es la que mejor declara lo que es Allāh.

c) Heterodoxa, como la precedente, es la teoría que concibe esta unión mística en forma de *ḥulūl*, acto de descender o de habitar en algún lugar. El espíritu de Allāh desciende y mora en el alma purificada. Según los partidarios de esta teoría, la esencia de Allāh es el amor. Amándose primeramente a sí mismo en unidad absoluta, Allāh saca luego de la nada una imagen en la cual y por la cual se manifiesta. Esta imagen es Adán. Y en la unión mística, la divinidad, *lāhūt*, se infunde, sin confundirse, con la humanidad, *nāsūt*, como vino en agua. Reprobada como herética esta teoría en el sentido de infusión o de encarnación, los sufíes posteriores apelaron a la cautela de darle interpretación monista, menos comprometedora en aquellas circunstancias.

El fruto de la unión es la *ma'rifa*, conocimiento intuitivo de Allāh, y el que la alcanza es el *'ārif*. También

se la designa como *naẓar*, contemplación de la esencia divina, y como *istigrāq*, inmersión, anegamiento en Allāh.

En estos estados supremos, el alma se siente divinizada y se dan las locuciones "teopáticas", *šaṭḥ*, pl. *šaṭaḥāt*, trueque, cambio, de las dos personalidades, pronunciadas en primera persona, como si el que habla fuera el mismo Allāh. Las primeras locuciones teopáticas las incorpora la tradición en las colecciones clásicas, pero como palabras de Allāh. Son el llamado hadiz *qudsī*, hadiz sacro. Pero, ya en el siglo IX/III, esas *šaṭaḥāt* circulan con el nombre del que las pronunció. Las más conocidas pueden dividirse en dos grupos: *a*) Las nacidas de una agitación psicológica inmediata; *b)* las que dejan traslucir una reconstrucción erudita o, por lo menos, una orientación según las directrices de las propias teorías, y suelen parecer de atrevida e irreverente familiaridad.

En el grupo *a):* Abū Yazīd al-Bisṭāmī: "¡Loor a mí! ¡Mi intercesión es mayor que la de Mahoma! ¡Tú me perteneces como yo te pertenezco! ¡Tu paraíso es sólo juguete de niños!"

Al-Ḥallāǧ: "¡Yo soy la verdad!" "¿Tú? ¿Yo? ¡Saca fuera este *yo* de entre nosotros dos! ¡Yo te deseo, no para mi gozo, sino para mi perdición!"

En el grupo *b):* Al-Ḫurqānī: "Sólo soy dos años más joven que Allāh! Allāh es mi momento presente".

Ibn Abī 'l-Ḫayr: "¡Bajo mi sayal no hay nada más que Allāh!"

Ibn 'Arabī: "El esclavo es Señor, y el Señor es esclavo. ¿Cómo podrá decirse cuál de los dos está obligado al otro?"

Mucho se ha escrito, enjuiciando, criticando o defendiendo esos modos de hablar. Los defensores sostienen que no pueden ser imputadas como faltas por parte del sufí, porque se deben al influjo del amor, con la razón anulada, y que los castigos no son más que para los seres dotados de razón.

Más adelante, desde el siglo XI/V, el influjo de la filosofía helenística va introduciendo ideas y expresiones metafísicas nuevas en este campo. Los sufíes explican entonces de tres modos la unión: unos la declaran como la creación de representaciones por obra del intelecto agente, mediante una emanación divina sobre el alma pasiva; otros enseñan que se trata de una sustanciación

del alma, centella divina, que toma nueva vida bajo las inspiraciones del intelecto agente; otros se limitan a poner de relieve que el alma tiene a Allāh por término y que al llegar a él adquiere la conciencia de una existencia en la que no hay número ni otro medio de diferenciación.

* * *

Ḏikr. Muchas traducciones pueden darse a esta palabra. Desde el punto de vista sufí tiene el sentido de práctica de recogimiento por la repetición continuada de una breve fórmula pía.

En técnica sufí connota un nuevo elemento litúrgico, introducido desde los principios, al que se ha hallado fundamento en un pasaje coránico: "¡Oh vosotros los que creéis!, haced frecuente mención de Allāh; ensalzadlo por la mañana y por la noche"[20]. Este nuevo elemento es el *ḏikr*, mención, memoria, recuerdo, invocación y repetición del nombre de Allāh, o de alguno de sus atributos, o de alguna pía y breve frase: El *ḏikr* por excelencia es la *šahāda* o profesión de fe musulmana. El *ḏikr* es rasgo característico del sufismo y perdura en toda su evolución.

Mientras las oraciones rituales obligatorias tienen sus tiempos determinados y sus límites prescritos, la libertad con que puede usarse el *ḏikr* se hizo cara a los sufíes, los cuales lo consideraron pronto como práctica indispensable y aun superior a la oración ordinaria prescrita. Al-Qušayrī decía: "El *ḏikr* no tiene tiempo determinado, porque no hay ningún momento en que el creyente no esté obligado a acordarse de Allāh". Entonces, como ahora, consistía el *ḏikr* en la incesante repetición de alguna palabra o frase en loor de Allāh, con ritmo prefijado, en voz alta o baja, sincronizada con los varios momentos de la respiración y con diversas posiciones del cuerpo, y había quien acompañaba el *ḏikr* con actos de penitencia y se flagelaba si sentía decaer el fervor. A los ejercicios externos debía naturalmente acompañar la orientación del corazón hacia Allāh, Señor de lo creado, procurando conformar a su voluntad divina pensamientos, palabras y obras. Otro método de oración, conocido también desde el principio, es el *fikr*, conside-

20. *Cor*. 33/41 (41-42).

rado a los comienzos como método preparatorio, que más tarde se hace una práctica considerada eficaz para obtener estados espirituales.

Los maestros sufíes dieron gran importanica al *ḏikr*, considerando que es el mejor modo de excitar e impresionar la mente y de concentrar los poderes anímicos, con una combinación de invocación y meditación que prepara el alma para la contemplación. Entre otros autores, Algazel, en la *Iḥyā' 'ulūm al-Dīn*, "Vivificación de las ciencias religiosas", y en la *Kimiyā-i Sa'ādat*, "Piedra filosofal de la felicidad", trata por menudo de la naturaleza y ventajas de esta práctica. Al que practica el *ḏikr* se llama *ḏākir*. Su primer grado de invocación ordinaria, aunque se limite simplemente a la invocación externa de Allāh, ya es de valor, porque denota que se ha salido del estado de descuido y de indiferencia. Un grado superior es cuando se fija en Allāh toda la atención del corazón. El grado supremo es cuando el *ḏākir* se hace *fānī*, esto es entra en *fanā'* y queda arrobado en Allāh. Al principio es menester gran esfuerzo para no distraerse y para mantener fija la atención en lo que se hace, pero, a medida que se va avanzando, se adquiere el hábito, de modo que queda uno absorto en lo que está haciendo, y entonces lo difícil es la distracción. Al final, cuando lo invocado se adueña del corazón, la invocación y hasta la conciencia de ella se desvanece y queda sólo el invocado presente en el corazón. Pero esto último ya no está en mano del *ḏākir*, es favor divino, del que, con su conato, ha tratado de hacerse digno.

* * *

Incidentalmente cabe aquí intercalar el papel que juega el diablo en el ascetismo musulmán y en el sufismo. Los primeros ascetas se quejan de *iblīs*, el diablo, enemigo de las almas, que les molesta con sus insinuaciones y tentaciones. Cuando el creyente no se abstiene de lo prohibido, cae su corazón en poder de Satán. Este pregunta siete veces al día por cada uno de los mortales. Si oye que uno se ha convertido y hace penitencia, convoca Satán a todos sus secuaces del este y del oeste y pregunta

quién conoce al que se ha convertido, y envía a perderle.

Cada mañana Satán pregunta al asceta: "¿Qué vas a comer hoy?, ¿con qué te vas vestir?, ¿dónde vas a habitar? —Mi manjar es la muerte, mi vestido el sudario, mi habitación la tumba".

En pocos casos se habla de la visión del diablo. Al-Ğunayd había deseado mucho verlo, y por fin lo vio en forma de un viejo, con una faz tan horrible que no pudo soportar su vista. Cuando el diablo viene a tentar, hay que hacerle frente con ánimo gozoso, porque nada odia el diablo tanto como el contento de los fieles. Y no hay que olvidar que la tentación puede seguir a las más altas experiencias espirituales.

Llegando al sufismo, el diablo juega poco papel. Se le cita poco, y, como es corriente en el islam, añadiendo una maldición, como "¡maldígale Allāh!". En general, los sufíes le desprecian, porque, si no se le obedece, no puede dañar. A Rābi'a se atribuye el dicho de que "el amor de Allāh no deja en mi corazón lugar para el demonio. Sólo Uno es digno de ser temido, sólo Uno es digno de ser amado".

Al mismo Mahoma, dentro del islam, en ninguna parte se le da tan poca importancia como entre los clásicos del sufismo.

* * *

Para darse cuenta cabal del modo de vivir de los sufíes, hay que saber leer entre líneas cuando se manejan los escritos clásicos. En ellos se representa a los sufíes como a los antiguos anacoretas, flacos por vigilias y ayunos, retirados en la soledad de montes y desiertos. Se trata en general de ficciones literarias. Los sufíes residían de ordinario en centros urbanos, no estaban en montes ni en cuevas, sino en sus casas, rodeados de discípulos y de gente que de cerca y de lejos iba a visitarles. Con los dones que de unos y otros recibían podían vivir sin preocupaciones, y aunque se daban a veces a ayunos y a prácticas ascéticas, apenas había lugar en su vida para darse sin tregua al ascetismo y devoción, sobre todo entre los que habían alcanzado cierto grado de reputación entre sus paisanos. Su tiempo libre se ocupaba en dar instrucción a oyentes solícitos que iban tomando

nota de sus enseñanzas. Pero no se miraba con buenos ojos al que sólo se ocupaba de enseñanza teórica, y solía combinarse la teoría con la práctica.

Puede, pues, compararse a los sufíes más a teólogos de renombre que a anacoretas alejados del mundo. Vivían en sociedad, y sus experiencias espirituales, como todo lo que llena el corazón, les incitaban a romper los sellos del silencio y a comunicarse con los colegas y con cuantos pudieran comprenderles. La experiencia de lo "inefable" provocaba la necesidad de comentarios, de preguntas y de consultas. No se trata de comunidad organizada, sino de libre hermandad de amigos espirituales, de una simbiosis en que se halla conveniente apoyo para ir adelantando en la vía, ayudados por la personalidad y el ejemplo de los colegas. "Todo lo bueno lo tienes en un buen amigo". "Has de procurar la compañía de aquellos a quienes basta mirar para pensar en Allāh". "Has de buscar a aquel por quien sientas interna veneración, a aquel cuyas palabras te mueven a adelantar en buenas obras, y cuyos ejemplos te exhortan a abandonar el mundo; a aquel junto al cual no puedes desobecer a Allāh, a aquel en cuya conducta y no en solas palabras, hallas deificación".

Si se necesitaba cautela para tratar con el común de la gente, en cambio, la confianza reinaba dentro del grupo de los electos, y la mutua ayuda espiritual era regla implícita: "Los hermanos son como las manos entre sí: una lava la otra". Esta hermandad se fundaba en sinceridad, franqueza, cordialidad, rectitud. "Elige como hermano uno a quien puedas contar cuanto Allāh sabe de ti". "Nunca te confíes a un hermano antes de que él te diga francamente lo que en ti le disgusta.

La camaradería, *ṣuḥba*, era muy estimada. La *ṣuḥba* por excelencia había sido la de los compañeros de Mahoma; luego la del discípulo con su maestro, y más tarde se constituyen comunidades. De donde en manuales de sufismo hay capítulo especial para las reglas de camaradería, *adab al-ṣuḥba*, que al-Qušayrī resume en tres clases: *a)* De inferior a superior. Toma forma de servicio, *ḫidma;* se inculca al discípulo no contradecir al maestro, interpretar bien lo que en él nota.

b) De superior a inferior: se espera del primero bondad y misericordia y avisar al inferior de sus defectos.

c) Entre iguales. Cerrar los ojos a los defectos de otros. Interpretar bien, en cuanto sea posible, sus actos.

Se cuenta de al-Kirmānī que había mandado a sus discípulos que le dieran minuciosa cuenta de conciencia, y a cada uno daba el conveniente consejo, y decía que bien tonto es quien oculta al médico su enfermedad.

Al-Bisṭāmī decía que hermano verdadero es el que hace penitencia por los pecados que tú cometes. A este propósito se refiere de dos hermanos en Allāh que uno de ellos cedió a una tentación, y se lo confesó al otro diciéndole: "Hermano, he pecado. Si quieres, podemos cesar en nuestra hermandad". Repuso el otro: "Nunca lo consentiré". En seguida hizo un voto a Allāh: no comería ni bebería hasta que Allāh hubiera perdonado el pecado de su hermano. Y Allāh no tuvo más remedio que ceder y perdonar el pecado.

Así, cuando los sufíes hablan de la importancia de huir de la gente, se ha de entender, por lo general, de una soledad del corazón, de quietud y de silencio ante la divinidad, que se alcanza con la mente puesta en Allāh y con la sincera intención de servirle en todo lo que se hace. Este es el retiro que puede conservarse entre el tumulto de la gente.

En la medida que los sufíes se consideraban obligados a los preceptos generales y apreciaban su pertenencia al islam, se apoyaban para sus argumentaciones en el Corán. Para la exégesis de éste se servían de interpretaciones alegóricas, y fueron numerosos los libros que sobre este tema se escribieron. Para dar a su esoterismo un punto firme de apoyo en la ortodoxia, decían que Mahoma había sido el primero de los sufíes y había transmitido en secreto, por mandatarios fieles, y sobre todo por su yerno 'Alī, el sentido íntimo del Corán a las generaciones posteriores. Los sufíes, pues, a pesar de sus mutuas diferencias, se consideraban como un grupo de favorecidos, iniciados en misterios y en modos de hablar desconocidos para el vulgo.

Desde el principio, pues, existió el elemento de solidaridad, fomentado y robustecido por la necesidad que tenían los principiantes de maestro que les dirigiera en su larga e indispensable preparación. Se miraba con desconfianza a los autodidactos, sin raíces en la tradición, y se consideraba la iniciación al sufismo como una generación espiritual por la que el aspirante se hacía parte

del maestro que le introducía en la nueva vida, así como el hijo es parte del padre. A este propósito se citaba la frase evangélica: "si uno no nace de nuevo, no puede ver el reino de Allāh".

El aspirante se sometía a la autoridad absoluta del maestro, que después de haberle probado, podía admitirle o no admitirle al voto de obediencia al maestro requerido para la iniciación. La probación era larga; de tres años, según algunos autores. El primer año se dedicaba al servicio de los sufíes; el segundo, al servicio de Allāh, y el tercero, a examinar el propio corazón. Para cumplir con lo primero, el aspirante tenía que ponerse en plan de siervo, considerando a todos como superiores. Para cumplir con lo segundo, tenía que deshacerse de todo movimiento egoísta, no sólo respecto a la vida presente, sino también a la futura, buscando a Allāh y nada más que Allāh. El único modo de cumplir con lo tercero era guardando el corazón de toda negligencia.

Al recibir del aspirante el voto de obediencia, su maestro le vestía la *ḫirqa*, o *muraqqa'a*, grosero manto hecho de retazos que había venido a reemplazar el sayal de los primeros sufíes. En la *ḫirqa*, que era al principio de color azul, color de luto, ve al-Suhrawardī el signo visible de la entrada por la vía de la verdad y la entrega del candidato todo entero en manos del jeque que le había de ir guiando en las vías del espíritu. Algunos sufíes rehusaban vestirlo, diciendo que, si esta señal es para Allāh, es inútil, pues mejor que nadie sabe Allāh lo que se oculta bajo el ropaje; y si es para los hombres, puede ser motivo de jactancia si se trata de un verdadero sufí o, en el caso contrario, es sólo hipocresía. Al fin, decía al-Huǧwīrī, es la llamada interior, no el hábito, lo que hace al verdadero sufí.

Con la ceremonia de la investidura, entraba el aspirante en la vía de los proficientes y tenía que ir pasando por los *maqām* ya descritos, cuyo número variaba mucho según los varios jeques. El maestro, atendiendo a la índole del discípulo, tenía que irle probando y ejercitando sin permitirle pasar a un grado superior hasta que hubiera dado buena cuenta de sí en el precedente.

No era raro que maestros renombrados se vieran rodeados de numerosos discípulos. La necesaria asiduidad y continuidad en la preparación exigía que los discípulos

se establecieran junto al maestro en convivencia prolongada. Además de esas convivencias de principiantes con sus maestros, también los sufíes ya provectos se juntaban para mejor lograr los fines que se proponían. En esas reuniones, *samā'*, se salmodiaba en común y se cantaban poesías alegóricas para fomentar el sentimiento místico, a veces con danzas y acompañamiento de instrumentos músicos. Esto les atraía la reprobación de los puritanos, que no hallaban en el Corán nada de música, canto o danza.

Parece que, ya en el siglo XI/V, había sufíes establecidos en cenobios. El cenobio, *ribāṭ*, tenía, además de las celdas, una sala común. A los viejos se les permitía estar en sus celdas, pero por razones de disciplina se aconsejaba tener a los jóvenes en la sala común. Allí debían ejercitarse en prácticas sufíes y vigilar sus sentidos. Sin embargo, si algún principiante hallaba en esto dificultad, podía llevársele a la cámara del jeque y estar allí mientras el jeque atendía al orden en la sala común. A los principiantes debía empleárseles en oficios manuales y en ayudar a los que, por darse a la contemplación o a otros menesteres, quedaban exentos del trabajo manual.

Las provisiones se obtenían por fundaciones o por mendicidad, teniendo derecho a ellas los que por vejez, o por darse a la contemplación, o por estar de algún modo al servicio de los demás, no podían procurárselas. Ningún ocioso podía tomar parte en la refección común. No se admitía al servicio del cenobio a los que no pertenecían a la comunidad.

Al-Suhrawardī recomienda un retiro anual de cuarenta días para darse a la oración y al ayuno con objeto de purificar el alma, pero no de procurar eventuales arrobamientos. El proficiente que entra en su retiro debe desposeerse de todo, y después de cerciorarse de que están limpios sus vestidos y su esterilla de oración, dese a llorar sus pecados. Salga sólo de su celda para las oraciones rituales, no tome descanso sino cuando le rinda el sueño, y gaste lo demás de su tiempo en la repetición de alguna jaculatoria, de modo que, cuando ya no pueda más con la lengua, siga pronunciándola su corazón y quede en él impreso lo inmaterial del nombre divino.

MALĀMATIYYA

Palabra derivada de la raíz *lāma,* censurar, reprobar. Este verbo se halla varias veces en el Corán, en su sentido ordinario, como, por ejemplo: "Juro por el alma que censura" [21]. En la interpretación sufí, el "alma que censura" es una preparación a la purificación del alma. De suyo, el *nafs* es para los sufíes el alma carnal, a la que hay que domeñar y purificar. Y los *malāmatiyya* se afanan en la propia censura, no temen la censura ajena, y la provocan con el fin de evitar toda ostentación de piedad, de ocultar el grado alcanzado en la vía hacia Allāh, no pareciendo diversos de los otros en lo bueno, y no rechazando parecerlo en lo malo. No es esto algo nuevo en la historia de la humanidad ni exclusivo del sufismo. Casos aislados los hay en los primeros tiempos. Ya en el siglo XIII nos da noticia al-Sulāmī de la existencia de tales grupos en Nišāpūr. Nos dice que hay una clase llamada *malāmatiyya,* y que Allāh altísimo les ha colmado de favores, proximidad, reunión. Han alcanzado el secreto de su secreto, y nada puede separarles de él. Se hallan fijos en esos elevados grados, y Allāh no da indicios a las criaturas de que se hallen en ellos, pero sí de lo que parece ser separación en su comportamiento exterior. Este estado más elevado consiste precisamente en que no se trasluzca al exterior lo que se guarda dentro como preciado secreto. Es el estado a que se refiere el Corán cuando nos dice que Mahoma estuvo a la distancia de dos tiros de arco, o quizás menos, de la divinidad, y vuelto a los hombres conversó con ellos como antes, sin que se trasluciera lo que albergaba en su pecho.

A los aspirantes que acuden a los *malāmatiyya,* éstos les instruyen en lo que de ellos es aparente: cumplir con sus deberes, observar lo que es de *sunna,* conformarse con lo establecido y, al mismo tiempo, reformar su conducta y perseverar en lo emprendido. Y cuando el discípulo cree haber llegado a un estado, le reprenden y desprecian para que aprenda a ocultar su progreso.

Abū Ḥafṣ, uno de los jeques *malāmatiyya,* dice que son gente que desea guardar sus secretos, que se reprenden a sí mismos cada vez que se les escapa algo sobre sus

21. *Cor.* 75/2.

ḥāl, o sus actos de virtud. Muestran a los demás sus faltas y se les reprende su conducta externa. Ocultan lo que reciben de Allāh y muestran lo que es de su propia cosecha para que los hombres les dejen en paz. Pero Allāh les favorece. Se muestran peores de lo que son: es la hipocresía del mal. Se da como ejemplo que un comerciante de Nišāpūr tenía una bella esclava, y para un asunto honesto la envió a casa del jeque Abū 'Uṯmān. La mirada de éste se posó al acaso sobre la esclava y le vino una distracción. Cuando el jeque se dio cuenta, fue con el espíritu turbado al maestro Abū Ḥafṣ. Este le dijo que se fuera a Rayy, y que preguntara por Yūsuf Rāzī. Así lo hizo, y llegando a Rayy preguntaba por Yūsuf, con escándalo de todos, que se maravillaban de que preguntara por un conocido pecador. Sin haber pasado adelante, volvió a Nišāpūr y le refirió lo sucedido. Abū Ḥafṣ reiteró su mandato. Fue otra vez a Rayy, y esta vez, sin hacer caso de lo que decía la gente, dio con la casa, y entró y saludó. Yūsuf le recibió con estima, y habló con él de grados elevados. A su lado tenía un efebo y un jarro de vino. Abū 'Uṯmān le preguntó: Me hablas como me has hablado y junto a ti veo vino y un efebo. Respondió Yūsuf que el efebo era su hijo y que en la jarra sólo había agua. Volvió a preguntarle que ¿cómo se exponía a ser difamado? Dijo que para que no le consideraran pío asceta y para que ninguna mujer se propusiera atraerle. Así aprendió el jeque la lección y por qué se le había enviado a Rayy.

Los *malāmatiyya* se mostraban respetuosos con la *šarī'a*, pero no se daban a prácticas exteriores comunes entre los demás sufíes, como el *samā'*, *ḏikr*, en público, cenobios, atuendo especial. Haciendo alarde de poca piedad, se aplicaban a mantenerse en la presencia de Allāh. Pero en esto había peligro de exageración y hubo quienes cayeron en él.

Este temor de hipocresía es tan vivo entre los persas, que hoy día las clases educadas rehúyen practicar públicamente su religión, y esta timidez llega casi hasta la inhibición.

* * *

Las relaciones de los sufíes con los portavoces del islam oficial, y aun con los secuaces de sectas disidentes, han pasado por muchas dificultades y han conocido mo-

mentos de aguda crisis, y hasta de persecución, cuando, en el siglo IX/III, la reacción ortodoxa intransigente se afirmó en Bagdad. Muchos fueron entonces los sujetos a inquisición, procesos y vejaciones. A este propósito se refiere un dicho de al-Ǧunayd: "Nadie puede jactarse de haber llegado a la verdad si no ha sido tratado de hereje por mil amigos".

La hostilidad de los tradicionistas contra los sufíes no es difícil de explicar: los sufíes exponían el ideal de la vida religiosa como algo muy diverso del formalismo externo del islam, y adoptaban métodos, usos y aun vestidos tan parecidos a los de los anacoretas cristianos, que los ḥanbalíes llegaron a echarles en cara haber tomado de los cristianos su modo de vida. Ya desde el principio se tachaba a los sufíes de ser sospechosos en la fe y se les clasificaba entre los *zindīq*, vaga denominación de herejía, en la que se incluía a los que se apartaban del común de los musulmanes, y se les hacía objeto de sátira.

Los adversarios de los sufíes no hallaban relación posible de reciprocidad entre la excelsitud de Allāh y la insignificancia del hombre. El amor de Allāh consistía para ellos en adorarle y obedecerle conforme a las normas de la *šarī'a*. Miraban con recelo a los que querían acortar distancias, y no querían oír hablar de amor, interpretado en sentido material, y mucho menos de unión. Al mismo Mahoma no le había sido dado comunicar directamente con Allāh, y había recibido el Corán por medio de un ángel. Además, aun entre los sufíes moderados, la predilección por el *ḏikr*, repetición incesante de jaculatorias, parecía redundar en detrimento de las oraciones legales y de la doctrina de directa comunicación con la divinidad podían temerse consecuencias de desprecio de la ley, porque los sufíes se estimaban situados en un plano superior.

Por su parte, los sufíes opinaban que la religión ordinaria del islam, tal como la practican la generalidad de los musulmanes, es una religión de meras apariencias sensibles y muy inferior a la religión del corazón, así como la *ma'rifa*, conocimiento intuitivo, es muy superior al *'ilm*, ciencia adquirida por el raciocinio. El sufismo no ve en las obras externas sino símbolos, medios de carácter transitorio, los cuales dejan de ser necesarios cuando se ha llegado al fin y se dejan como inútil andamiaje una vez concluida la obra.

Pero los sufíes moderados, ortodoxos, aun manteniendo que la vida religiosa interior es mejor que las prácticas externas de culto, admiten la necesidad de éstas y afirman que hay que combinar ambos elementos, observando también los preceptos generales de la *šarī'a*. Los había, sin embargo, menos moderados que rechazaban las normas formalistas de la *šarī'a*, hechas para el vulgo, no para los que tratan directamente con Allāh. Los había también que se consideraban emancipados, no sólo de los preceptos rituales, sino hasta de la moral y de las conveniencias sociales, porque se creían ya al otro lado de los límites entre el bien y el mal.

Pululaban además los que se daban al género de vida de los sufíes, no buscando la mejora de su alma, sino vivir ociosos y vagabundos en disoluta mendicidad, cubiertos con el hábito de gente pía para mejor simular su engaño.

La lucha entre los sufíes y las escuelas de derecho y teología fue larga y empeñada. Los sufíes trataban de legitimar sus enseñanzas diciendo que las habían recibido por tradición privada hecha por Mahoma a íntimos suyos, pero sus adversarios hacían notar el absurdo de que esta supuesta enseñanza secreta no coincidiera, y aun se hallara en contradicción, con lo que se sabía ser genuina doctrina de Mahoma y de sus compañeros.

Como falta en el islam una autoridad suprema que de modo tangible e inmediato pueda dirimir cuestiones y fijar derroteros, la lucha concluyó, en parte, por acercamiento y acomodación entre los elementos moderados, y en parte, por distanciación mayor de los más extremistas. De parte sufí se sentía la necesidad de dar clara impresión de que no querían ser secta aparte en el islam. Las tendencias antinomistas de algunos sufíes disgustaban a los moderados. Algunos de éstos, al mismo tiempo teólogos y juristas, exigían como condiciones de un sufismo legítimo la firmeza en la fe y la puntual observancia de los preceptos legales, y reprobaban que se divulgara sin discreción el secreto de los estados místicos.

Abunda en estos sentimientos la *Risāla* de al-Qušayrī, en que este autor sufí busca la conciliación y afirma que el verdadero sufí es al mismo tiempo buen musulmán en el sentido tradicional. Se entrevé en este tratado la fisura entre los sufíes moderados y los extremis-

tas, fisura que se ha de convertir luego en abismo; por otra parte, este tratado, que tuvo gran resonancia en ambientes sufíes, prepara el puente para la conciliación entre la ortodoxia y los elementos moderados. En uno de sus pasajes escribe: "Sabed que los que han conocido la verdad en nuestra sociedad han casi todos desaparecido..., el respeto a la ley religiosa ha abandonado los corazones. Más aún, ahora quieren que el desprecio a las leyes sea la base más sólida..., rechazan la distinción entre lo lícito y lo ilícito..., no cumplen con los deberes de la oración y del ayuno..., retozan en los prados de la omisión. No basta esto: invocan las más altas verdades y los más sublimes estados, y pretenden haber sido librados de los vínculos de la ley por las verdades de la unión, y que habiéndoles sido éstas reveladas, las leyes corporales han dejado de obligarles".

Las mayores censuras partían de la escuela más estricta en el islam, la de los ḥanbalíes, pero, como ha hecho notar G. Makdisi, en un reciente trabajo, sobre la escuela ḥanbalí y el sufismo, no eran censuras a carga cerrada, se dirigían contra los abusos, vinieran de donde vinieran. Y hay nombres de reputados ḥanbalíes, como al-Anṣarī, al-Harawī (m. 1089/481) y 'Abd al-Qādir al-Ğīlī (m. 1166/561) que eran también sufíes, y con ellos los de muchos otros. Halla Makdisi muchos puntos comunes entre ḥanbalismo y sufismo. Ambos eran de los *ahl al-ḥadīṯ*, y ambos se oponían al *kalām*, teología que empleaba métodos de raciocinio. Ni aún Ibn Taimiyya, el ḥanbalī más nombrado como enemigo del sufismo, de cuyas afinidades con éste ha escrito H. Laoust, tiene en su obras la menor condenación del sufismo. Se oponía, naturalmente, al sufismo panteísta de los *ittiḥādiyya*, pero habla con aprobación y aun admiración de los escritos sufíes de al-Ğunayd, Sahl al-Tustarī, Abū Ṭālib al-Makkī, al-Qušayrī, 'Abd al-Qādir al-Ğīlī, y Abū Ḥafṣ al-Suhrawardī.

Por otra parte, siempre ha habido en el islam, y continúa hoy, no sólo en la opinión de un número difícil de determinar, sino también en escritos que de vez en cuando aparecen, un vago sentimiento de hostilidad hacia el sufismo, que, por otra parte, tiene también sus adeptos y defensores.

LOS GRANDES MAESTROS

Ḏū 'l-Nūn al-Miṣrī. — Nacido en una aldea de Egipto hacia 796/180. Poco se sabe de su vida. Al parecer había sido copto, de abolengo nubio, que abrazó el islam. Estuvo en la Meca y en Damasco. Fue perseguido en tiempo del califa 'abbāsī al-Mutawakkil, procesado y conducido a Bagdad, donde se le encarceló, por defender la teoría de que el Corán es increado, frente a la opinión entonces prevalente, decididamente apoyada por el califa, de que el Corán no es eterno, sino creado. Al salir de la cárcel regresó a Egipto, pero de nuevo, al fin de su vida, fue preso y conducido a Bagdad. Libertado por orden del califa, volvió otra vez a Egipto, donde acabó sus días en 859/245. Quedan de él aforismos, anécdotas y pasajes citados con frecuencia en escritos posteriores.

Ḏū 'l-Nūn no vacila en emplear la palabra "amor" cuando trata de las relaciones entre el sufí y Allāh. Característica suya es cierta ampulosidad en el estilo que le ayuda a disimular lo atrevido de sus tesis. Aunque a veces habla en estilo sencillo: "He deseado verte, y, cuando lo he alcanzado, el gozo me ha sobrecogido y no he podido contener el llanto". "Sólo regresa aquel que no ha recorrido el camino. Nadie de los que han llegado han regresado", de ordinario prefiere exponer sus impresiones en forma anecdótica o en descripciones en que se juntan la fantasía y el arte. Así nos habla de adolescentes que llegándose a la Ka'ba en la Meca se agarran a la orla de las ricas telas con que se la cubre y prestan oído a los murmullos de amor que de ellas emanan en estado cercano al éxtasis.

Describiendo los goces del paraíso, dice haber leído en la Escritura que los píos creyentes verán el rostro de su Señor, cosa que para el amante sincero es el colmo de toda esperanza; será el favor mayor en su reunión. Y después de la visión les permitirá escuchar el canto de los espíritus angélicos y la salmodia de los salmos por David. ¡Oh quién pudiera ver a David! Traerán un estrado elevado entre los estrados del paraíso. Luego se permitirá a David que suba a él para cantar la gloria y la alabanza de Allāh, mientras todos en el paraíso escuchan con atención: profetas, bienaventurados, espíritus

angélicos. Entonces David empieza la recitación del salterio, con el corazón reposado, matizando las inflexiones de su voz, atenuaciones, elevaciones y silencios, subrayando las pausas, manteniendo lo que ha de ser constante, variando lo que ha de variar. Y el éxtasis comienza para aquellos que sonríen en el exceso de su gozo. Y el Yo real responde a David, y las huríes de las mansiones paradisíacas aclaman a la divinidad. Luego David sube el tono de su voz para que el gozo llegue a su colmo... Entonces los montantes del estrado se elevan, resuenan los vientos, vibran los árboles, mientras se intercambian y se corresponden los cánticos. Y el Rey dilata la mente de los elegidos para que su gozo sea perfecto. Y si Allāh no hubiera decretado que el gozo había de ser eterno, el gozo les haría perecer. Esta es la atestación más antigua de los gozos del *samā'*, descrito en términos escatológicos.

Autores sufíes consideran a Ḏū 'l-Nūn como padre de la mística y dicen haber sido el primero en definir y enseñar la gradación de los estados místicos y las etapas en la vía sufí. También se le atribuye haber precisado la noción de *ma'rifa*, conocimiento intuitivo, dentro del sufismo.

En otros pasajes nos deja entrever su propia espiritualidad:

"Hay siervos de Allāh que han plantado frente a sus ojos los árboles de sus pecados y los han regado con lágrimas de penitencia, y han recogido por fruto remordimiento y aflicción. Se han vuelto locos sin locura, estúpidos sin mutismo, ellos, los elocuentes, los eruditos, los sabios en las cosas de Allāh y de su profeta. Luego han bebido en la copa de la pureza, y lo prolongado de su sufrimiento les ha legado la paciencia.

"Sus corazones se han inflamado por el reino, sus pensamientos han circulado a través de los palacios, bajo el velo de la majestad, y se han puesto a la sombra en el atrio del remordimiento, y han leído el libro de sus pecados, y se han legado a sí mismos la ansiedad, de tal modo que han llegado a la cumbre de la ascesis gracias a una completa abstinencia. Así, la amargura de renunciar al mundo se les ha hecho suave, el duro lecho se les ha tornado blando y han alcanzado la salud y la vía de la paz.

"Sus espíritus se han derramado sobre las alturas del cielo para posarse en adoración en los jardines del paraíso y sumergirse en el río de la vida. Han cerrado ya las esclusas de la angustia, han franqueado los puentes del deseo, han hecho alto en la meta de la ciencia discursiva, han apagado su sed en el estanque de la sabiduría unitiva, han bogado en la barca del favor divino, han desplegado la vela al viento de la salud, sobre el mar de la paz, y así han llegado a los jardines del descanso, de la gloria y de la misericordia".

A un enfermo que pedía su intercesión para recobrar la salud respondía Ḏū 'l-Nūn: "Hermano, me pides que ruegue a Allāh para que cese de bendecirte. Sábete que los puros de corazón son visitados con enfermedades y achaques. Por ello deberías tener en tu corazón una vergüenza de Allāh que te impidiera quejarte".

Suya es la plegaria: "¡Oh Señor!, ponnos entre aquellos cuyos espíritus han volado al reino, para los que has descorrido los velos de tu majestad, que se han sumergido en el río de la certidumbre, que se han paseado por los pensiles del jardín de los píos, que han bogado en la barca de la resignación, que han desplegado la vela de la demanda de intercesión, que el viento del amor ha empujado por las escalas de la proximidad hasta abordar a la orilla de la recta intención, dejando atrás los pecados y aportando los actos de obediencia. Todo gracias a tu misericordia, ¡oh tú, misericordioso por excelencia!"

Al-Muḥāsibī. — Nacido en Baṣra hacia 781/165, fue a Bagdad, donde se distinguió como maestro en el estudio de los hadices o tradiciones, entonces tema muy en boga. Como aceptaba como buenas y auténticas algunas tradiciones que ponían en boca de Mahoma frases favorables a los sufíes, se atrajo la hostilidad de Ibn Ḥanbal y tuvo que huir a Baṣra. Volvió luego a Bagdad y se le juntaron discípulos, constituyendo el grupo de Bagdad de misticismo especulativo. Escribió varios libros, de los cuales el más famoso es su *Ri'āya li-ḥuqūq Allāh*, "observancia de los derechos de Allāh", en que pone los fundamentos del sufismo. Es obra muy apreciada y tomada como modelo por los sufíes posteriores. Apoya en ella sus proposiciones en pasajes del Corán y en hadices, al modo como lo hacían ulemas y alfaquíes. Es un manual completo de vida interior, comparado a veces con

el *Kempis*. Tiene 60 capítulos, escritos en forma de consejos a un discípulo, al que se dice que lo primero que has de saber es que eres un siervo sometido a un Dueño. El examen de conciencia disipa muchas ilusiones. Da las reglas de este examen, indica las etapas de la conversión, insiste sobre la buena preparación para la muerte, habla de la hipocresía de los que practican su religión para ser vistos y alabados. El desprecio del mundo es un remedio. Enumera una serie de recursos psicológicos para vencer las tentaciones. Enseña a obrar con recta intención, sólo por Allāh, sin buscarse a sí mismo, con la mente en Allāh durante la obra. Hay que tener en cuentas las consecuencias de nuestros actos con relación a nuestro prójimo: riesgos de escándalo, peligros de vanagloria, tristeza de verse tenido en poco, maledicencia. Precisa hasta qué punto conviene desear el menosprecio, cómo entrar uno en sí mismo y luchar contra la propia estimación. Trata de las ilusiones que engañan a los siervos de Allāh. Habla del temor que ha de sentir quien empieza a servir a Allāh y cómo ha de disponer su vida, noche y día, en la presencia del Señor. Es el primer sufí cuyos escritos revelan una buena formación teológica. Reúne un extremo cuidado en dar definiciones teológicas precisas con un gran respeto a los hadices y la tendencia a una purificación moral cada vez mayor.

Otra obra de al-Muḥāsibī es el *Kitāb al-naṣā'iḥ*, "libro de sinceros consejos", especie de autobiografía: "Descubrí que la vía de la salud es estar firme en la piedad, cumplir los deberes religiosos, obrar puramente en todo por Allāh..." Dice que, en su tiempo, el islam estaba dividido en multitud de opiniones, sin que fuera dado saber en cuál se hallaba la verdad. Sin embargo, todos convenían en que el afán por las cosas de este mundo aparta de la vía recta y desvía de la verdad. Entonces se dio a buscar esta vía recta, temeroso de que la muerte le sobrecogiera en el estado de ánimo, confuso e indeciso, en que se hallaba. Se dio, pues, a mirar a los que se distinguían por su piedad, a los que daban preferencia a la otra vida, a los que no desesperan de la misericordia de Allāh, que recomiendan la paciencia y resignación en la adversidad, la alegre conformidad con los decretos divinos, el agradecimiento por los favores recibidos, el amor de Allāh a los siervos, a los conocedores del Corán, a los que saben lo que conviene hacer y

lo que hay que evitar, ricos en las noticias de la otra vida, de las angustias del juicio, de la abundancia de las recompensas, de lo terrible de los castigos. Allāh les ha otorgado una perpetua tristeza y el cuidado de apartarse de los goces de este mundo. "Juzgué, pues, que debía adoptar este género de vida y me concentré en mi vida interior, haciendo de ello el fundamento de mi obrar. Fui siguiendo la sucesión de mis estados de conciencia y pedí a Allāh el favor de agradecer el don recibido, de darme fuerza para seguir en mi propósito, y que me confirmara en el sentimiento de mi impotencia. Cierto no soy capaz de dar gracias a mi Señor..., le ruego de su pura bondad me guíe, me guarde de pecado..." En el capítulo sobre el amor, empieza diciendo que su origen en el corazón del siervo proviene de Allāh, que ha puesto los gérmenes en su corazón, y que, cuando Allāh envía los dolores, ilumina también los ojos para que vean dónde crecen los remedios y enseña a usarlos, curando los propios corazones. Luego les encarga que conforten a los que sufren y les dice: "¡Oh vosotros, testigos míos!, al que a vosotros se llegue enfermo porque no me halla, curadle; fugitivo que huye de mi servicio, reconducidle; olvidado de mis favores, recordádselos... Cierto yo soy el mejor médico, porque soy dulce, y el que es dulce no toma para siervos sino los que también lo son".

Tiene al-Muḥāsibī palabras duras contra los alfaquíes que, seducidos por la vida mundana, decían que los compañeros de Mahoma se habían enriquecido y que, por tanto, es mejor poseer riquezas que renunciar a ellas. En otra de sus obras, el *Kitāb al-tawahhum*, "libro de la imaginación", expone los goces del paraíso, y tomando como punto de partida la creencia popular en los placeres materiales de los sentidos, lleva insensiblemente al lector hasta la más pura visión de la esencia divina, la única que puede dar la felicidad perfecta.

Fue al-Muḥāsibī uno de los que predicaban contra la mundanidad que se había introducido en la práctica de la religión. A tales predicadores se debe, en opinión de Massignon, que haya perdurado en el islam la observancia colectiva de ciertas prescripciones coránicas que al principio fueron sólo observadas por algunos devotos, como la interdicción del uso del vino, de ropajes de seda, de representación escultórica y pictórica de seres animados. El influjo que ha ejercido en el sufismo la obra

de al-Muḥāsibī ha sido profundo y duradero, y en él se han inspirado sufíes y teólogos posteriores. Su nombre era Ḥārit̲ b. Asad, pero es generalmente conocido como *muḥāsibī*, de *ḥasaba*, llevar cuentas, por su práctica de llevarlas con su conciencia por el asiduo examen.

Aḥmad b. al-'Arabī.—Compañero de los grandes maestros de su tiempo, dejó un *Kitāb al-waǧd*, "libro del encuentro" (éxtasis) en que dice que el principio del éxtasis es el alzarse los velos y la visión del divino guardián, la contemplación de lo invisible, el discurso sobre cosas secretas y la percepción de lo que no existe, y el perder la conciencia de dónde se está... Extasis en este mundo no procede de revelación; consiste en la visión del corazón y la realización de la verdad..., y el que lo alcanza llega al gozo de la certeza y a una devoción libre de propio interés... Cuando se vuelve en sí, después de la visión, pierde lo que halló, pero su conocimiento permanece en él y por largo tiempo su espíritu está gozoso con el aumento de certeza adquirido por la visión, que depende de la proximidad del siervo a su Señor, o de su distancia de El, y de la visión que le ha otorgado su Creador. Pero si hay quien pida más detallada descripción del éxtasis, que no lo haga, porque ¿cómo puede describirse algo que no tiene más descripción que el objeto mismo, y no más testigos, y cuya realidad sólo se conoce en sí misma por quien está en éxtasis? Conoce su existencia por su éxtasis. Y el que no lo conoce, niega su existencia, y tanto el que no lo conoce como el que no lo ha conocido, son igualmente incapaces de tratar de esta materia. Porque sólo se siente por la experiencia, y el que lo tiene puede contemplar la visión, y es uno de los electos, existentes en realidad, pero inaccesible y perdido, porque está velado de su propia luz por la luz, y por sus propios atributos..., y el que pregunta por esa experiencia pregunta por lo imposible, porque no tiene descripción, fuera de su experiencia.

Ibn Karrām.—Nacido hacia 805/190 en el Siǧistān, estudió en varias ciudades de Ḫurāsān. Hacia 844/230 fue a la Meca, donde residió cinco años, y volvió después a su tierra natal, donde empezó una activa propaganda ascético-mística. No le faltaron enemigos que lograron se le procesara y se le condenara porque afirmaba que recibía inspiraciones divinas. Cuando estaba libre, Ibn Karrām, con sus discípulos, giraba mendigando de pue-

blo en pueblo y dando a conocer en todas partes su doctrina. Fue encarcelado dos veces en Nīšāpūr, y la segunda vez su prisión duró ocho años. Se cuenta que cada viernes hacía una ablución como para ir a la oración, y luego rogaba al carcelero que le permitiera ir a la mezquita. Ante la natural negativa de éste, Ibn Karrām se dirigía a Allāh diciéndole que no dependía de su voluntad, sino de la de otro, el que no fuera a la mezquita para la oración. Puesto en libertad por el emir en 865/251, Ibn Karrām partió para Jerusalén, donde en la explanada del templo exponía a un numeroso concurso los principios de la vida ascética. Murió en Jerusalén (868/255) y sobre su tumba sus discípulos construyeron un cenobio que más tarde se convirtió en casa madre de una hermandad de sufíes, *ṭarīqa*, entregados a la mendicidad y a la enseñanza, que se llamó la *Karrāmiyya*. Ibn Karrām presentaba sus doctrinas en forma de hadices, en los cuales se exhorta a la reforma de costumbres, a la vida ascética, al temor de Allāh y al deseo del paraíso. Con razón se ha podido decir de él que es uno de los grandes pensadores de la escolástica musulmana. Su escuela estuvo en boga en Ḫurāsān y en Afganistán durante tres siglos. Tuvo comentadores, sobre todo entre los ḥanafíes, y por favorecedores a los príncipes gūríes.

Yaḥyà al-Rāzī. — Fue el más notable entre los discípulos de Ibn Karrām. Pasó su vida en Nīšāpūr, donde muere en 871/258. Se dice que fue de los primeros en dar cursos de mística en la mezquita; expresaba en sus versos su amor a Allāh. Se le describía como océano de verdades, guía de los ulemas, atleta victorioso, adalid en la vía de Allāh. Sirvan como modelo las siguientes plegarias:

"¡Oh Señor!, en tu misericordia perdona mis pecados. Aunque mis pecaminosos actos me hacen temer tu justicia, la magnitud de tu compasión me mueve a esperar en ti. ¡Señor!, mis acciones no me han hecho acreedor al paraíso, y no puedo soportar las penas del infierno. Me entrego confiado a ti. Si en el día de la resurrección se me pregunta: ¿Qué me traes?, replicaré: ¿Qué es lo que uno que sale de prisión, despeinado y en harapos, cargado de cuidados del mundo y lleno de vergüenza, puede traerte? ¡Lávame de mis pecados, vísteme la ropa de los electos, y que tu misèricordia no me aleje de tu presencia!"

"¡Oh Señor!, mi argumento es mi necesidad, mi matalotaje es mi desnudez, mi camino de acceso hacia ti es tu misericordia para conmigo, mi intercesor cerca de ti son los beneficios que me dispensas".

"Acciones borrosas como un espejismo, un corazón con piedad que se desmorona, pecados numerosos como los granos de arena o las motas de polvo..., y desear, con todo, las huríes celestes... Esto es estar ebrio sin haber bebido".

"¡Oh Señor!, ¿cómo puedo yo estar alegre, habiéndote ofendido? Pero, ¿cómo no he de alegrarme, sabiendo quien eres? ¿Cómo te invocaría yo, pecador? Pero ¿cómo no te voy a invocar, a ti, misericordioso?

Abü Yazīd (Bāyazīd) al-Bisṭāmī. — Persa, de linaje, al parecer, de magos. Muchos son los detalles que faltan en su biografía. Se cree que casi toda su vida la pasó en Bisṭām, su lugar natal, en un aislamiento que no le impidió estar al corriente de la vida sufí de su tiempo. Es el protagonista de la escuela ḫurāsānī llamada "ebria", en contraste con la "sobria" de Bagdad. Fue desterrado varias veces de Bisṭām porque se atribuía una ascensión nocturna al cielo, como la de Mahoma, y no menos por sus *šaṭaḥāt,* locuciones teopáticas. Murió en 875/261. Se dice que tuvo por maestro a al-Sindī, y algunos, como Horten y Zaehner, quieren ver influjo hindú en sus exclamaciones teopáticas, que saben a panteísmo, como: "¡Loor a mí! ¡Cuán grande es mi gloria! ¡Yo soy el Señor supremo!" A un discípulo: "Más vale verme a mí una vez que mil veces a Allāh". Oyendo al muecín proclamar durante la llamada a la oración: "Allāh es grande", dijo al-Bisṭāmī: "¡Mayor soy yo! ¡Gloria a mí! ¡Cuán grande es mi majestad!" Dirigiéndose a Allāh: "¡Más me obedeces tú a mí que yo a ti!" Estas frases sonaban a blasfemia en el islam. Sin embargo, algunos sufíes trataron de explicarlas y de exonerarle diciendo que quien se abisma en las manifestaciones de la gloria, se expresa según aquello que le anonada; cuando Allāh sustrae a uno la percepción de sí mismo, y cuando éste tal no percibe en sí más que la divinidad, la describe en sus palabras. Entre los místicos hindúes y algunos sufíes heterodoxos pueden observarse evidentes paralelismos de doctrina y de método, pero su impulso y su meta son muy diferentes. Ya lo notó al-Bīrūnī (m. hacia 1050/442) cuando dice que, "aunque algunas de sus costumbres

[indias] se parecen a las nuestras, su significado es completamente opuesto".

Duro consigo mismo, al-Bisṭāmī se dio a tales ejercicios de ascesis, que pudo decir que era forjador de sí mismo: "Durante doce años he estado forjando mi yo, y durante cinco he pulido el espejo de mi corazón. Durante un año he estado espiando mi yo y mi corazón; he descubierto así una cintura de infidelidad en torno mío y he empleado doce años en quebrarla. Por fin he recibido una iluminación, he considerado la creación, la he visto hecha cadáver, y he recitado sobre ella cuatro *takbīr* (la plegaria de los difuntos. Es decir: la he sepultado"). En su esfuerzo de llegar hasta Allāh, no ve en los actos de adoración, en el ascetismo, en los carismas, en los estados místicos, en la contemplación, más que otros tantos velos que le separan de Allāh. Cuando por fin logra despojarse de todo, hasta del yo, "como muda la serpiente la piel", entonces considera su esencia y ve que él es Allāh. "Allāh consideraba todas las conciencias del universo y vio que estaban vacías de él, excepto la mía". Y Allāh le habla diciendo: "Todo el mundo se halla sujeto a mi señorío, ¡excepto tú!"

Tiene al-Bisṭāmī chocantes palabras de intercesión: reclama de Allāh que extienda a toda la humanidad la indulgencia que según la creencia musulmana Mahoma había querido impetrar sólo para la comunidad musulmana, porque: "¡Oh Señor! Tú has creado los hombres sin que éstos lo supieran, les has cargado con el fardo de tu ley sin que ellos lo quisieran. Si tú no les ayudas, ¿quién les va a ayudar?" "¡Oh Señor! Si has previsto que has de torturar a una de tus criaturas en el infierno, ¡dilata allí mi ser, de modo que no quepa nadie más que yo!"

Cuenta 'Aṭṭār la siguiente anécdota sobre el origen de la vocación de al-Bisṭāmī: Su madre le enviaba a la escuela coránica en Bisṭām. Un día, al explicar la azora 31, se llegó a la aleya en que Allāh dice: "sé agradecido a mí y a tus padres" [22], el maestro expuso el significado de la frase. Al escucharlo, el niño se quedó perplejo hasta el punto de que dejó la tablilla y pidió permiso para volver a casa. Su madre, al verle, dijo: "¡Ah tunante! ¿Cómo estás aquí? ¿Te han regalado algo o es que hay vacación?" —Respondió: "Nada de eso. Es que hemos llega-

22. *Cor.* 31/13 (14).

do a una aleya en que Allāh nos manda servirle o servirte. No puedo al mismo tiempo servir a dos casas. No puedo cumplir con esta aleya. O pídeme a Allāh para que sea todo tuyo, o ponme al servicio de él". —Su madre respondió: "Te pongo al servicio de Allāh y te dejo libre. Haz como quieras. Vete y sé de Allāh". Y así empezó su vida de ascetismo.

"Al principio, dice al-Bisṭāmī, estaba yo equivocado en cuatro puntos. Me aplicaba a tener a Allāh presente o conocerle, a amarle y a buscarle. Al llegar al fin me di cuenta de que él me tenía presente antes que yo lo hiciera, que su conocimiento había precedido al mío, que su amor hacia mí había existido antes que el mío hacia él, y que me buscó antes que yo le buscara".

"Una vez creí haber llegado hasta el trono de Allāh y le dije: ¡Oh trono! Se dice que Allāh reposa en ti. —¡Oh Bāyazīd!, repuso el trono, aquí se nos dice que Allāh habita en un corazón humilde".

"Durante treinta años Allāh altísimo fue mi espejo. Ahora yo soy mi propio espejo y lo que yo era ya no lo soy más, porque yo y Allāh sería politeísmo, negación de su unicidad. Puesto que ya no soy más, Allāh altísimo es su propio espejo. Y ahora digo que Allāh es el espejo mío, pues que habla con mi lengua y yo he dejado de ser".

Preguntaron a al-Bisṭāmī: "La gente dice que la *šahāda,* profesión de fe musulmana, es la llave del paraíso". Repuso: "Dicen la verdad, pero una llave no sirve sin la cerradura, y la cerradura de la *šahāda* es cuádruple: Lengua pura de mentira y distracción, corazón puro de engaño y traición, vientre puro de manjar ilícito o dudoso, actos puros de pasión o de *bid'a*" (innovación reprobable).

Refirió al-Bisṭāmī: "El me elevó un día y me puso ante él y me dijo: ¡Oh Abū Yazīd! Mis criaturas desean verte". Repuse: "Adórname con tu unicidad, vísteme de tu individualidad, elévame a tu unidad, de modo que las criaturas, viéndome, digan: Te hemos visto. Y serás tú no yo".

Así refiere al-Bisṭāmī su ascensión al cielo:

"Estando yo dormido, me pareció ascender a los cielos en busca de Allāh, buscando la unión con el Gloriosísimo, de modo que pudiera quedar con él para siempre, y fui sometido a prueba. Allāh expuso ante mí do-

nes de todas clases, y me ofreció dominio sobre todo el cielo pero aparté mis ojos de ello, porque conocí que me estaba tentando, y dije: '¡Oh Amado!, ¡otra cosa deseo!' Luego subí al segundo cielo y vi ángeles alados que cada día vuelan cien mil veces a la tierra, sus rostros resplandecientes como el sol, para cuidar de los *awliyā'* los amigos de Allāh. Fui adelante, y al llegar al séptimo cielo, una voz clamó: '¡Oh Abū Yazīd!, ¡alto! ¡alto! ¡ya has llegado a la meta!' Pero yo no hice caso, y seguí adelante. Cuando Allāh altísimo vio la sinceridad de mi deseo de buscarle, me convirtió en pájaro, y fui volando, cruzando reino tras reino, y desierto tras desierto, y llanura tras llanura, y océano tras océano, y velo tras velo, hasta que el ángel del escabel de Allāh me vino con una columna de luz y me dijo tómala, y la tomé. Y he aquí que los cielos y todo lo que contiene buscó refugio a la sombra de mi gnosis, y buscó luz en la luz de mi añoranza, pero todos los ángeles parecían como un mosquito comparados con mi absorbente deseo de la búsqueda de Allāh. Así continué mi vuelo hasta que llegué al escabel de Allāh, y allí vi a ángeles con ojos cuyo número era como el de las estrellas del firmamento, y de cada ojo irradiaba luz, y esas luces se hicieron lámparas, y oí que de cada lámpara resonaba: 'Gloria a Allāh' y 'No hay dios sino Allāh'. Proseguí mi vuelo hasta llegar a un océano de luz, con olas batiendo una sobre otra, y en comparación con ésta, la luz del sol parecía oscuridad; sobre este mar había naves de luz, comparada con la cual la luz de esas aguas parecía oscuridad. Continué cruzando un océano tras otro hasta que llegué al mayor de todos, sobre el cual está el trono del misericordioso. Y avancé nadando en él hasta que vi, mirando desde el empíreo abajo, a la tierra, a los querubines y a los que llevan el trono y todo lo que Allāh ha creado en cielo y tierra, y me pareció todo menos que un grano de mostaza flotando entre cielo y tierra, en comparación con el vuelo de mi espíritu en la búsqueda de Allāh. Y cuando Allāh altísimo vio la sinceridad de mi deseo en su busca, me llamó y me dijo: '¡Oh elegido mío! acércate a mí y asciende a las alturas de mi gloria, y a los prados de mi esplendor, y siéntate sobre la alfombra de mi santidad, de modo que puedas ver la operación de mi favor en el tiempo predestinado. Tú eres mi escogido, y mi amado, y mi elegido, entre las criaturas'. Entonces empecé a de-

rretirme, como se funde el plomo al calor del fuego. Luego me dio a beber de la fuente del favor en la copa de camaradería y me mudó en un estado que no admite descripción, y me atrajo junto a él, y tan cercano, que me hallé más cercano a él que el alma al cuerpo. Y así continué hasta que llegué a ser lo mismo que las almas de los hombres fueron en aquel estado antes de su existencia en Allāh, en apartada soledad, sin existencia creada, o espacio, o dirección, o modo de ser. Sea su gloria exaltada y su nombre magnificado".

Sahl Tustārī. — Se le atribuye el primer comentario sufí del Corán. Era también de Ḫurāsān y muere en Baṣra hacia 886/273, o más tarde. Expuso una doctrina de letras y de luz que luego tiene influjo en el al-Andalus desde Ibn Masarra hasta Ibn 'Arabī. Contra la doctrina de su tiempo, se declara partidario de la opinión que mantiene que el alma sobrevive individualmente después de la defunción del hombre. Afirma también la plenitud de la realidad divina frente a los reparos de los mu'tazilíes. Declara que la acción divina interviene no sólo en el momento en que se verifica un acto, sino también antes y después. En escatología, afirma la necesidad de una contrición continua, entendida como el "retorno" del pensamiento a la presencia divina por medio del acto de fe. La esencia de la fe es una evidencia increada, una certidumbre que es el mismo Allāh. Admite que el día del juicio todas las criaturas podrán ver a Allāh, incluso Satán, que será perdonado. Su discípulo, Ibn Sālim, publicó las *Mil cuestiones*, en que se expone la doctrina del maestro, y fundó la escuela Sālimiyya, que durante dos siglos tuvo gran influjo entre los teóricos del sufismo, entre los que se cuenta Abū Ṭālib al-Makkī.

Abū Sa'īd Aḥmad al-Ḫarrāz. — Murió en 899/286. Era de Bagdad. Se dice que fue el primero en hablar de la doctrina del *fanā'* y del *baqā'*, anonadamiento y permanencia. Escribió un libro sobre la plegaria, *Adab al-Ṣalāt*, "lo que conviene en la plegaria"; y otro, uno de los primeros tratados de sufismo: *Kitāb al-Ṣidq*, "libro de la sinceridad".

"Cuando se entra en oración, hay que ponerse en presencia de Allāh como si fuera en el día de la resurrección, cuando estarás delante de él, sin mediador, porque él te da la bienvenida, y tú estás en trato confidencial

con él, y sabes en presencia de quién te hallas, porque él es Rey de reyes. Cuando has alzado las manos [en oración] y dices: *Allāh akbar*, 'Allāh es grande', no permitas que quede en tu corazón nada que no sea glorificación, y en este tiempo de glorificación que nada haya tampoco en tu mente sino la gloria de Allāh altísimo, de modo que te olvides de este mundo y del venidero mientras le glorificas. Cuando el hombre se inclina en la oración, conviene que luego se enderece y se incline de nuevo y haga intercesión, de modo que cada junta de su cuerpo se dirija hacia el trono de Allāh, y esto significa que glorifica a Allāh altísimo hasta que en su corazón nada haya mayor que Allāh, y que uno piense de sí mismo que es menos que una mota de polvo. Cuando eleva la cabeza y alaba a Allāh, sabe que le está escuchando; y cuando adora conviene que nada haya en su corazón más cercano que él. Porque, cuando el siervo está en adoración cerca de su Señor, debe guardar su lengua de cuanto no conviene entonces, y en su corazón no debe haber nada mayor que él o más glorioso. Así su plegaria se hace perfecta, y estará lleno de temor reverencial, cesando de pensar en otras cosas; mientras se halla en oración, no se ocupa sino de aquel en cuya presencia se halla".

Del *Kitāb al-ṣidq*. — "Hay dos suertes de creyentes. Una a la que Allāh previene con su favor y sus dones, le hace amar la piedad, le facilita la obediencia, se adelanta a colmarle de beneficios. Cuando el *rūḥ*, espíritu, ha tomado posesión de su cuerpo y éste halla agradables las buenas obras, Allāh le abruma con pruebas, tribulación y desolación, le retira la suavidad y el ardor de la devoción; la obediencia, antes tan ligera, se le hace penosa; a la dulzura sucede la amargura; a la diligencia, la pereza, la inquietud a la paz. Todo por vía de prueba. Y sobreviene la detención. Si entonces el creyente lucha, sufre, soporta la adversidad, llegará a las fronteras del reposo. La piedad le será doblada interior y exteriormente. Otra suerte es la del creyente que empieza la vía ejercitándose en la sinceridad, buenas obras, y continúa en ello hasta que Allāh se complace y le envía dones carismáticos y le colma de beneficios sobre toda suposición y esperanza".

Abū 'Abd Allāh al-Tirmiḏī. — Muerto en 893/280. Llamado "el Filósofo", es teórico del sufismo. De mentali-

dad moderada, procede metódicamente en la clasificación de las experiencias místicas, expone bien "la ciencia de los corazones", insiste en la introspección del corazón y define los grados de perfección desde el punto de vista de la iluminación intelectual. La angelología es en él exagerada: afirma que está en constante relación con los espíritus buenos; según él, los ángeles "beben" la plegaria canónica del que ora aplicando la boca a la boca. En su *Nawādir al-uṣūl*, "rarezas de los principios", y en su "*Ḫatm al-awliyā'*, "sello de los amigos" (de Allāh) dice que estos tienen "sello", señal característica, al igual que los profetas, y trata de dar exégesis ortodoxa sufí de ciertos temas de extremistas sufíes, como el de la preexistencia de la *nūr Muḥammadī*, la *ḥaqīqa Ādamiyya*, los valores de las 28 letras del alfabeto árabe, la angelología, los criterios de la profecía y del estado de *wilāya*, término que toma de la *šī'a* y es el primero en usar en sentido técnico. En su *Šarḥ al-ṣalāt*, "explicación de la oración", y en su *Al-ḥağğ wa-asrāruhu*, "la peregrinación [a la Meca] y sus misterios", trata de explicar racionalmente la significación de los ritos prescritos. En el *Kitāb al-akyās*, "libro de los listos", censura las diferentes clases de hipocresía y el *ḥiyal* de los leguleyos casuistas, tretas con que se evadía el espíritu de la ley mientras se cumplía a la letra lo preceptuado. Fue autor de la primera colección de biografías de sufíes, que conocemos sólo por citas, y puede considerársele como el precursor de Ibn 'Arabī, el murciano, que florece tres siglos después.

Aḥmad al-Nūrī. — Murió en 907/295. Fue uno de los del círculo de al-Ğunayd en Bagdad y su íntimo amigo. Su familia era oriunda de Ḫurāsān, fue discípulo de al-Saqatī. Sobre su denominación de *nūrī*, luminoso, se han dado varias versiones: porque se iluminaba cuando hablaba en la oscuridad de la habitación; porque con su intuición interpretaba misterios y aun leía en los pensamientos de sus discípulos; porque había visto la luz divina. Insistía en la práctica del sacrificio propio; decía que la abnegación es más difícil para un erudito, pero que es condición esencial para el sufí. Enseña que el sufismo no está en los textos ni en la ciencia especulativa, sino en las costumbres. El sufismo es una regla de vida. También habla al-Nūrī de amor divino, y por ello fue citado, junto con sus discípulos, ante el cadí; defen-

dió con firmeza sus principios y fue dejado libre. También su colega al-Ğunayd había sido acusado y se defendió alegando que no era sino un simple alfaquí. Se ha notado en al-Nūrī cierta tendencia al dolor. Se refiere que en la vigilia del *Bayrām* [23] le preguntaron qué ropa de gala iba a ponerse el día siguiente. Respondió:

Han dicho: Mañana es la fiesta.
¿Qué ropa te pondrás?— Respondí:
La ropa que me dio el que
ha derramado sobre mí copas de amargura.
La pobreza y la pacienica son mi ropaje.
Cubren un corazón que en cada día de fiesta ve a su Amado.
¿Es que hay mejor vestido para saludar al Amigo
que el que este amigo ha regalado?
Cuando tú, objeto de mi esperanza, no estás vecino a mí,
cada minuto es para mí un siglo de pena y de temor.
Pero, cuando te veo, cuando te oigo,
cada día es nuevo gozo y la vida es una fiesta.

* * *

Creí, que muerto a mí, por mi concentración de alma,
me abriría un camino hacia ti.
Mas ¡ay!, ninguna criatura puede acercarse a ti
si no es por las vías que tú mismo has decretado.
No puedo ya vivir sin ti, ¡Señor!,
tu mano por doquier está. No puedo huir.
Muchos desearon llegar a ti por la esperanza
Y tan noble intención tú en ellos forjaste.
Heme aquí que he desterrado de mí otro pensamiento,
que he muerto a mí mismo para poder ser tuyo.
¿Cuánto tiempo aún, amado del corazón?
Exhusto ya me hallo. No puedo soportar más el destierro.

"Sufismo es enemistad con este mundo y amistad con el Señor: el que le adora está en su contemplación. La mente es débil y puede sólo ocuparse de lo que, como ella, es débil. Cuando Allāh creó la razón, le dijo: '¿Quién soy yo?' Y la razón quedó callada. Entonces infundió en ella la luz de su unicidad, *waḥdāniyya*. Y la razón dijo: 'Tú eres Allāh'. Y la razón no es capaz de conocer a Allāh si no es por su favor. Quien no conoce a Allāh en este mundo, tampoco le conocerá en el otro.

El éxtasis es llama encendida en el corazón por la añoranza del Amado... Amor es el descorrerse del velo

23. En esta fiesta, la mayor de las solemnidades del islam, es costumbre renovar lo viejo, ponerse ropas nuevas, dar limosnas, invitar a parientes y amigos, hacerse mutuos regalos, darse a regocijo.

y la revelación de lo que se oculta a los ojos de los hombres. Un día yo miré a la Luz y no cesé de mirarla hasta que me convertí en la Luz".

'Amr b. 'Uṯmān al-Makki (m. 909/297). — Autor del *Kitāb al-mušāhada,* "libro de contemplación", y del *Kitāb al-maḥabba,* "libro del amor".

"Allāh creó los corazones siete mil años antes que los cuerpos y los tuvo en el *ḥāl* de la proximidad, *qurb,* cabe sí; creó los espíritus siete mil años antes que los corazones y los tuvo en el jardín del *uns,* íntima compañía; creó las conciencias siete mil años antes que los espíritus y las tuvo en el *ḥāl* de *waṣl,* unión, con él. Luego encerró la conciencia en el espíritu, y el espíritu en el corazón, y el corazón en el cuerpo, y los puso a prueba, y cada uno empezó a buscar su propia función. El cuerpo se ocupó en plegaria, el corazón en amor, el espíritu llegó a la proximidad de su Señor y la conciencia quedó en unión con él.

"Los corazones de los gnósticos contemplan a Allāh de continuo, le ven en todas las cosas y en todas las cosas le ven a él. El está siempre presente a su contemplación, y ellos están ausentes mientras presentes, y presentes mientras ausentes, porque tanto si presentes como si ausentes, moran aparte con Allāh y le contemplan abiertamente y en secreto lo mismo al principio que al fin".

Al-Ğunayd (m. hacia 911/299). — De familia oriunda de Nihāwand, tras sus estudios de derecho y de hadices se dio al sufismo, entrando en el círculo, activo y numeroso, de los sufíes de Bagdad. Tío de al-Ğunayd era Sarī al-Saqaṭī, que había sido discípulo de Abū Maḥfūẓ al-Karḫī. La morada de al-Saqaṭī era punto de reunión al que concurrían los sufíes de Bagdad, y allí se forma al-Ğunayd en su juventud. Entre los que concurrían estaba al-Muḥāsibī. Este círculo se diferenciaba de los de Siria, y sobre todo de los de Ḫurāsān, con los que tenía contactos y discusiones (especialmente con los Ḫurāsān) sobre los *aḥwāl* y sobre la unión con Allāh. Al-Ğunayd sucedió a su tío como adalid del grupo de Bagdad. Era acomodado mercader de seda, y su casa, punto de reunión para los sufíes de Bagdad y de hospedaje para los sufíes transeúntes. Prefería la enseñanza oral a la escrita, a cada uno daba lo que podía llevar y recomendaba a los

demás que hicieran lo mismo. Se cuenta que una vez le rogaron que repitiera lo que había dicho, y dijo que no podía, porque Allāh había puesto las palabras en su boca y hecho que la lengua las pronunciara, y que no eran palabras de libros o de erudición, sino favor de Allāh.

Fue al-Ǧunayd quien unificó la doctrina de la escuela de Bagdad, unificación muy adelantada ya por al-Muḥāsibī, y también el primero que planteó correctamente en el islam el problema de la unión, abrazado en toda su amplitud; indica su principio en la noche de la voluntad, cuyas angustias había presentido al-Bisṭāmī y que ha de experimentar luego al-Ḥallāǧ; pero al-Ǧunayd se limita a su indicación, sin entrar en la experiencia.

Meditando sobre el *mīṯāq*, el pacto primordial de que habla el Corán entre Allāh y las esencias de los hombres antes de la creación, por el que todo el género humano reconoció a Allāh como Señor, lo concibe como una declaración anticipada de amor de parte del hombre al que lo creó. Para volver a hallar en nosotros el asentimiento del *mīṯāq*, es menester un intenso trabajo de purificación y de desasimiento, a fin de llegar al aniquilamiento en aquel en quien pensamos. El estadio final de la vía es, para al-Ǧunayd, el retorno a nuestro punto de partida, de modo que la realidad de la vida es la muerte, ya que ésta es paso a la vida "primordial".

Quedan de al-Ǧunayd epístolas en las que se nota su cautela. Escritas en estilo, a veces elevado, pero siempre confidencial, trata de los más elevados temas y sienta bases fundamentales del sufismo, preparando el camino que sucesivas generaciones han de seguir.

De una de sus cartas: "Lo que impidió comunicar contigo fue pensar que mi misiva pudiera caer, sin tu conocimiento, en manos ajenas. Hace poco escribí a un amigo de Iṣfahān; alguien abrió la carta, la halló de difícil entender, y lo sentí. Hay que ser amable con la gente y hablar de modo que te entiendan, cuidando de lo que se dice. Allāh te guarde en paz. Guarda tu lengua y conoce a los que te rodean; cuando hables con ellos, omite lo que no puedan entender".

De otra carta: "¿Cómo puede esto ser descrito o conocido por el entendimiento si Allāh no lo concede? ¿Dónde está el hombre cuando Allāh lo ha tomado todo para sí y ha recibido lo que desea? ¿Cuándo te ha favorecido con su intimidad y te ha dado la capacidad de res-

ponderle? En este *ḥāl* se te habla y hablas, se te pregunta sobre ti mismo y tú haces preguntas. Las palabras comunicadas son como únicas perlas..., favores como densa lluvia por todas partes, dones de gloria de Allāh... Si no fuera por el favor de Allāh y la ayuda del espíritu altísimo, la mente humana quedaría en pasmo ante él, y su percepción de la presencia de Allāh quedaría destruida".

El estilo esotérico, enigmático, insinuante, sin aclaración, era entonces necesario: "En lo que precede he sólo indicado lo que para ser descrito necesita gran amplitud, pero aquí no hay lugar a ello. ¡Hermano!, ¡séate Allāh propicio! He recibido tu carta. Fue para mí gran placer leerla e interpretarla. Me alegré con ella desde el principio hasta el fin. Fue para mí un placer descubrir su doctrina esotérica, la fina discreción, las insinuaciones a la par claras e iluminativas. Lo que indicabas no se me ocultó, y vi claramente lo que se describía. Todo llegó a mi comprensión, pues ya conocía por adelantado el objeto que te proponías. No se me oculta la meta a la que guía el pensamiento, el objeto de su progreso y el secreto de su origen, el punto de partida y el de llegada, y lo que acontece a quien Allāh inspira tales pensamientos".

Entre las anécdotas que Sarrāǧ trae a cuento describiendo la cautela con que los sufíes contemporáneos querían guardar secreto, refiere el caso, verdadero o no, pero instructivo, de 'Amr b. 'Uṯmān al-Makkī. Este tenía notas de carácter personal y privado, que cayeron en manos de uno de sus discípulos, y huyó con ellas. Cuando lo supo dijo: "Temo que sus manos, pies y cabeza sean cortados". Se dice que el joven que había huido con ellas era al-Ḥallāǧ, en quien se cumplió el vaticinio.

Se dice que una de las causas por las que al-Ǧunayd deseaba enseñar a un grupo muy reducido de oyentes, algunos dicen que a sólo diez, era ésta: el peligro de divulgación y de mala interpretación a que podían dar pie sus elevadas enseñanzas sobre el *tawḥīd*, unicidad de Allāh, abismo entre la impotencia absoluta y la absoluta omnipotencia. Si se le pregunta por qué medio puede salvarse este abismo, responde que por la vía de los sufíes. Sufismo es, según él: "Estar con Allāh sin vinculación alguna fuera de él". Ya hemos dado su clásica definición del *tawḥīd:* "Lo eterno, separado de lo originado en el tiempo", que fue alabada hasta por Ibn Taimiyya, intransigente ortodoxo si los hubo, y la etapa final,

que es el retorno al primer estado del alma, antes de que fuera creada.

En este estado, Allāh tiene completa posesión y victoria sobre el alma; ha destruido la individualidad y anulado sus características tal como las percibimos. Y esto es porque la existencia, tras la completa supresión de la personalidad, no es la misma que la existencia normal. La última verdad de Allāh refulge ahora y su victoria es completa.

Los que han llegado al *tawḥīd*, habiendo perdido su individualidad, habiendo pasado más allá de su existencia humana, para vivir en Allāh, todos esos conquistados, están sin propia voluntad. No les es posible pensar en intentar hacer algo en este mundo. En tal estado, las leyes normales del mundo no tienen para ellos significado. Y lo mismo la distinción entre el bien y el mal. Tal situación puede llevar lógicamente al sufí a una actitud en que se sitúa fuera de la ley y del orden social, y de hecho algunos han dicho que si uno está a las órdenes de Allāh, no ha de estar sujeto a las leyes de este mundo. Esas son para la masa, no para los electos. Pero tal desviación ha sido condenada por los sufíes ortodoxos. A este propósito dice al-Ǧunayd: "Esta es la doctrina de los que consideran sin valor los actos religiosos. Lo estimo grave pecado. Aun el ladrón o el adúltero está en mejor grado que ellos..., y si viviera mil años, no quisiera ser hallado en falta en obras de piedad, ni tan sólo como un granito de polvo". Esta es la teoría de la sobriedad, *šaḥw*, opuesta a la de la embriaguez, *sukr*, patrocinada por al-Bisṭāmī. *Ṣaḥw* y *tawḥīd* son la base del sistema de al-Ǧunayd.

Al-Ḥallāǧ — Ḥusayn b. Manṣūr, conocido por al-Ḥallāǧ, el cardador, es figura de primera fila, algunos dicen que la más destacada, en el sufismo. Fue objeto de encontradas opiniones, tanto en vida como después de su ejecución, en Bagdad (922/309). Era, al parecer, de abolengo zoroastriano y había nacido en un lugar del Fārs, no lejos de la antigua Persépolis. Pasó su niñez en Wāsiṭ, y a los dieciséis años se hizo discípulo de Sahl al-Tustārī en Ahwāz; cuando éste fue desterrado a Baṣra, su discípulo le acompañó. En 875/262 pasó a Bagdad, donde sus maestros fueron primero al-Makkī, y luego al-Ǧunayd, que fue quien por más tiempo le dirigió. A la vuelta de una peregrinación a la Meca, donde pasó un

año de soledad y austeridades, y contando ya cuarenta años, una honda divergencia de opiniones le hizo romper con al-Ǧunayd y con los sufíes de Bagdad. Su concepción del sufismo, de la unión con Allāh, del modo como había que ilustrar al pueblo, no concordaba con la de sus maestros. Estaba persuadido de que los ritos son medio de santificación personal y de que la enseñanza de la doctrina no debe limitarse a un círculo selecto. Se sentía llamado a convertir a todos, a recordar a todos las amonestaciones coránicas sobre la inminencia del juicio, la necesidad de la penitencia, la obligación de darse a Allāh y de amarle. Salió de Bagdad y, deponiendo el característico atuendo sufí, se dirigió al este, a tierras de Persia y de Ḫurāsān, que recorrió sin descanso durante cinco años, exponiendo su doctrina. En 905/293 pasó por mar a India, y subió luego hasta los confines de Turkestán, dando a conocer su doctrina de ascetismo y de unión con Allāh.

Por fin, tras una peregrinación a la Meca, fue a establecerse en Bagdad, donde pronto contó con adeptos que le veneraban. Lo atrevido de las doctrinas que exponía en público suscitó vivas controversias y le acarreó la oposición de sufíes, alfaquíes, y de muchos en la corte. Lo que más en rostro daba era su teoría sobre la unión divina. Sostenía que en la unión consumada en Allāh, los actos del amante, aun los voluntarios y deliberados del hombre, son enteramente santificados y divinizados. Unos lo tenían por loco, otros por brujo, otros le creían taumaturgo y afirmaban que Allāh oía su oración. Y entretanto al-Ḥallāǧ clamaba en el zoco: "¡Oh gentes!, cuando la verdad se apodera de un corazón, lo vacía de todo lo que no es ella. Cuando se entra en un hombre, mata todo lo que no es ella. Cuando Allāh ama a uno de sus fieles, incita a los demás a que le odien, a fin de que se acerque a él y se una con él". Para la mayoría de los letrados y eruditos de entonces el uso de la palabra "amor" en el sentido de reciprocidad entre el hombre y Allāh sólo podía tener matiz metafórico. Lo que hay que ofrecer a Allāh es la misma fórmula de alabanza que él ha prescrito, con o sin amor, poco importa; lo esencial es ofrecerla con espíritu de fe. Hacer del amor parte integrante de la devoción carecía para ellos de sentido.

Cuando algunos de los personajes de la corte empezaron a tomar partido por al-Ḥallāǧ, se alarmó la cama-

rilla *šī'í*, que entonces dominaba en la corte, y puso en juego su recursos políticos y religiosos para atajarle los pasos. Arrestado en 909/207, al-Ḥallāǧ logró escapar y refugiarse en el Ḫuzistān, pero le hallaron y fue conducido de nuevo a la cárcel en Bagdad, donde estuvo ocho años, aunque no siempre con cárcel rigurosa, como consecuencia de un proceso. Un segundo proceso de siete meses, llevado con mayor rigor, en que participaron los más conspicuos personajes políticos y religiosos, concluyó con sentencia de muerte. Al-Ḥallāǧ sufrió con extraordinaria constancia la flagelación, la mutilación de manos y pies y la exposición en el patíbulo. Luego fue decapitado y se dieron al viento las cenizas. Sus discípulos huyeron a Persia y a Ḫurāsān.

Aunque así se ponía fin a su incipiente escuela, luego hubo una reacción favorable a al-Ḥallāǧ. Varios fueron los sufíes que abiertamente se declararon por él, grandes maestros sufíes le disculparon, diciendo que su error había sido el proclamar en público lo que debía mantenerse secreto. En todos los países del islam la masa le ha considerado como un mártir, habiéndose llegado a publicar en nuestro siglo estampas en que al-Ḥallāǧ aparece crucificado, con la representación de los instrumentos de su suplicio.

Al-Ḥallāǧ no había guardado la *disciplina arcani* en que se escudaban sus colegas, se había abandonado sin reserva a proclamar que el amor de Allāh era posible, había cantado la unión de amor. Como al-Ǧunayd, al-Ḥallāǧ ve en la experiencia sufí una unión con la divinidad, y enseña que en tal caso puede considerarse al sufí como encarnación de ella. Sin embargo, según Massignon, nunca reivindicó al-Ḥallāǧ para sí mismo esa divinización, por más que sus jueces se apoyaron para condenarlo en su conocida frase *anā 'l-Ḥaqq*, "Yo soy la verdad creadora", interpretándola como si con ella al-Ḥallāǧ hubiera reivindicado para sí la esencia divina, y le condenaron por blasfemo. Había coincidido con al-Ǧunayd en considerar que la suprema experiencia sufí era la reunión con Allāh, pero pasó más adelante y dijo que así el hombre puede ser considerado como encarnación de Allāh, citando como ejemplo a Jesús. Esta frase se lee, puesta en su contexto, en el *Kitāb al-ṭawāsīn*: "Si no queréis reconocer a Allāh, reconoced al menos su signo. Yo soy este signo: *anā 'l-Ḥaqq*, porque por la verdad yo soy

verdad eternamente. Mis amigos y maestros son Iblīs y Faraón. Iblīs fue amenazado con el fuego del infierno y no se desdijo. Faraón fue englutido en el mar y no se retractó, porque no quiso reconocer cosa alguna entre él y Allāh. Y yo, aunque me den muerte y me crucifiquen, aunque me corten manos y pies, no me retracto".

Así provocaba una crisis de conciencia en la comunidad; los canonistas, apoyados en la ley, le acusaron de blasfemia. Moriría en el tormento, como lo había preanunciado. A este propósito refiere Aḥmad b. Fātik: "Estábamos con al-Ḥallāǧ en Nihāwand. Se oyó sonar de trompetas. Preguntóme: '¿Qué pasa?' —Díjele: 'Es el año nuevo'. Suspiró al-Ḥallāǧ y repuso: '¡Ah! ¿cuándo vendrá nuestro año nuevo?' —Pregunté: '¿Qué quieres decir con eso?' —Respondió: 'El día en que me veré expuesto en el patíbulo'. Trece años después me miró desde lo alto del patíbulo y exclamó: '¡Aḥmad!, nuestro año nuevo ha llegado'. —Le pregunté: '¡Oh maestro!, ¿has recibido albricias?' —Dijo: 'Sí. Las he recibido: revelación y certidumbre, y me hallo confundido. Pero todavía es demasiado pronto para gozarme' ".

Se cuenta que, cuando al-Ḥallāǧ fue conducido al lugar de su suplicio, vuelto hacia la muchedumbre, recitó una plegaria cuya conclusión era: "¡Oh Señor!, tú eres aquel que irradia por todas partes, aunque no te halles situado en ninguna... Ruégote, Señor mío, que me otorgues el favor de agradecerte la felicidad de que me has colmado, hasta el punto de esconder a la vista de todos las llamas de tu faz que tú me has revelado. Aquí están esas gentes, tus adoradores. Por celo de tu nombre se han reunido para hacerte obra grata, dándome la muerte. Perdónales. Si les hubieses revelado lo que me has revelado, no lo harían; y si tú me hubieses ocultado lo que les ocultas, no me vería yo en este trance. Tuya es la alabanza por lo que haces, tuya sea la gloria por lo que quieres".

Entre los versos compuestos por al-Ḥallāǧ están los siguientes:

> ¡Oh santidad! He estrechado con todo mi ser todo tu amor.
> Me dejas tan desnudo que siento que eres tú en mí.
> Heme aquí en la cárcel de la vida, rodeado de hombres.
> Arráncame hacia ti, lejos de esta prisión.

* * *

¡Oh Señor! sea que el sol se levante,
o que decline hacia el ocaso,
tu amor se adhiere a mis respiros.
Cuando me aíslo para conversar con amigos.
de ti es de quien les hablo.
En tristeza o alegría, al recordarte,
tú eres quien en mi corazón tiene la imagen.
Si quiero ir a apagar mi sed,
A tí es a quien veo en el fondo de la copa.
Y si pudiera ir a ti, lo haría aunque fuera
reptando sobre mi rostro o marchando sobre mi cabeza.

* * *

Tu lugar en mi corazón es mi corazón todo entero.
Nadie más que tú tiene en él morada.
Mi alma te retiene entre mi piel y mis huesos.
Mira: si te perdiera, ¿cómo lo haría yo?
Cuando trato de ocultar al que amo,
mi subconsciente lo manifiesta por el llanto que yo escondía.

* * *

Pensar en ti me atormenta por el deseo de verte.
Olvidarte me hace llorar y sufrir.
Heme aquí todo entero hecho corazones que te imploran,
sufrir por amor; y he aquí que ya los dolores se anuncian.

* * *

Tengo un amigo que visito en las soledades
presente, aunque escape a las miradas.
Me verás prestarle oído para percibir su lenguaje
sin rumor de palabras.
Sus palabras no tienen vocales ni elocución,
ni nada de melodía de sonidos.
Es como si me hubiera hecho interlocutor de mi mismo,
comunicando con mi inspiración, con mi esencia, en mi esencia,
presente, ausente, cercano, alejado,
inaferrable a descripción por cualidades.
Está más próximo que la conciencia a la imaginación.
Es más íntimo que la centella de la inspiración.

* * *

No hay ya para mí alejamiento de ti,
desde el momento en que he descubierto
que alejamiento y acercamiento de ti
no son sino una misma cosa.
En cuanto a mí, si me dejas,
este dejarme tuyo es compañía.
Y ¿cómo podría este dejarme actuarse,
ya que el amor hace que te encuentre?
Gloria a ti que todo has previsto

en tu perfección pura,
para que este pío siervo
no se prosterne ante otro que tú.

* * *

He tentado ser paciente, pero ¿es que mi corazón
puede ser paciente, privado de su centro?
Tu Espíritu se ha mezclado poco a poco con el mío
haciendo alternar alejamiento y acercamiento.
Ahora yo soy tú mismo. Tu existencia
es la mía. Tuyo es mi querer.
Dominaste mi corazón. He andado errante
por todos los valles.
Mi corazón está en angustia,
huyó de mis ojos el sueño,
solo y desterrado me hallo.
¿Cuánto ha de durar aún mi soledad?

* * *

Dadme muerte, compañeros. En morir está la vida,
mi morir es sobrevivir. Mi vida es morir.
La abolición de mi ser es el mejor de los dones.
Sobrevivir, el peor de los daños.
Mi vida ha disgustado a mi alma
entre esas ruinas que se desmoronan.
Matadme, dad a las llamas
mis huesos perecederos.

"Sufí es aquel que se propone llegar a Allāh, la verdad creadora. Mientras no ha hallado al objeto de su búsqueda no conoce descanso, ni hace caso de nadie. Por tu causa me apresuro por tierra y por agua, atravieso los llanos y parto las montañas, aparto mis ojos de cuanto encuentro, hasta llegar al punto en que esté sólo contigo".

Yo soy aquel a quien amo, y aquel a quien amo es yo.
Somos dos espíritus que moran en un cuerpo.
Cuando me ves a mí le ves a él,
y cuando le ves a él, nos ves a los dos.

Ibn Masarra, Muḥammad (m. 931/319). — Hijo de un mercader de Córdoba que en su juventud había viajado hasta Baṣra y allí se había aficionado a las doctrinas mu'taziliés. A su regreso a Córdoba se hizo amigo de Ḫalīl al-Gafla, a quien no tardaron en perseguir los alfaquíes acusándole de hereje. Aleccionado por lo sucedido, observó prudente reserva sobre sus opiniones. En 883/269 le nació un hijo Muḥammad, al que probablemente educó en su modo de pensar. Contaba Muḥam-

mad diecisiete años cuando su padre, económicamente arruinado, recurrió a un socorrido medio para salir del Andalus sin nota vergonzosa: emprendió la peregrinación a la Meca, dejando sus libros a su hijo. Nada dicen los biógrafos de este período de la vida de Muḥammad. De repente nos lo presentan, hacia 912/300, acompañado de algunos discípulos y retirado con los más íntimos en una ermita situada en las estribaciones de la sierra de Córdoba, donde lejos del tráfago de la urbe cordobesa les aleccionaba en el secreto de su método. La rigurosa *disciplina arcani,* fielmente observada, les ponía a salvo de la divulgación de su enseñanza. Lo único que trascendía al exterior era la piedad, el austero ascetismo, las virtudes morales de maestro y discípulos. Sin embargo, empezó a decirse que bajo tales apariencias se celaban opiniones heréticas. El pueblo se escandalizaba al oír que, según Ibn Masarra, las penas del infierno carecían de realidad; el rumor popular le señalaba como hereje; Ibn Ḫālid al-Ḥabbāb, que gozaba en Córdoba de gran predicamento como teólogo, escribió un opúsculo contra la doctrina de Ibn Masarra. Este, para evitar mayores males, emprendió la peregrinación a la Meca, acompañado de dos de sus más fieles discípulos. En la Meca se halló con Abū Sa'īd al-'Arabī, discípulo de al-Ǧunayd, el cual, dándose cuenta de lo atrevido de las ideas de Ibn Masarra en lo referente a mística especulativa, se creyó obligado a escribir un tratado en que las combatía.

Se desconoce la fecha en que Ibn Masarra regresó a Córdoba, donde con más cautela se presenta a los ojos de la gente como simple asceta, uno de los muchos que entonces había en Córdoba, dado a penitencia y devoción. Esto le atrajo de nuevo no pocos discípulos que acudían a oír sus conferencias ascéticas en su eremitorio de la sierra. Sin embargo, sólo en el círculo de los más de fiar descorría el velo de su cautela y les manifestaba su íntimo sentir. Pocas noticias hay del género de vida que con sus íntimos llevaba. Parece que su método era buscar la purificación espiritual del alma, insistiendo en el examen particular para la sucesiva adquisición de las virtudes, de modo parecido a la vía seguida en Egipto por Ḏū 'l-Nūn al Miṣrī. No le faltaron ni admiradores ni contradictores, y el pueblo cordobés andaba en ello dividido. La publicación de dos libros, que no han llegado hasta nosotros, dio ocasión a acerbas censuras por parte

de sus adversarios. Sin embargo, no parece que fuera perseguido por las autoridades, pues consta que murió en su ermita rodeado de sus discípulos y honrado en su muerte por amigos y adversarios.

Desaparecidas sus obras, poco se sabe de su doctrina. Asín Palacios opina que su sistema era el del pseudo Empédocles, caracterizado por la doctrina de las cinco sustancias o principios del ser, amalgamado con doctrinas y prácticas de sufismo. La escuela sufí y neo-platónica por él fundada no fue efímera, y se perpetuó en el Andalus hasta el siglo XI/V. Tampoco quedan muchos pormenores sobre las vidas y obras de los continuadores de esa escuela. Se estaba entonces en los mejores tiempos del califato cordobés y el ambiente de tolerancia permitía mayor libertad en la expresión de opiniones religiosas. Sin embargo, el escándalo dado por uno de los masarríes, que no observaba en su oración la correcta orientación hacia la Meca, hizo que los alfaquíes se preocuparan de nuevo de los masarríes y que se incoara contra ellos un proceso que no tuvo, al parecer, consecuencias graves, pues hay noticias posteriores de núcleos de masarríes no sólo en Córdoba, sino también en Pechina, cerca de Almería, donde residía Ismā'īl b. 'Abd Allāh, que era el jeque de todos. Bajo su jefatura hubo entre ellos división, porque no todos aceptaron ciertas tesis propuestas por Ismā'īl, tendentes a una teocracia en que solos los masarríes fueran los musulmanes puros, y en que sólo Ismā'īl fuera el supremo *imām*, jefe de la comunidad. Desde entonces la escuela fue desintegrándose hasta su desaparición. Pero las ideas no mueren, y pasaron a influir en otros sistemas que, con otras denominaciones, continuaron en el mismo espíritu.

Al-Niffarī, 'Abd al-Ǧabbār. — Su *nisba* de Niffarī ha sido modernamente discutida, pero el consenso casi general, exceptuando a Massignon, la enlaza con el viejo Nippur, luego Niffar, en Mesopotamia. Oscura es su vida; floreció en la primera parte del siglo X/IV, y se sitúa la fecha de su muerte, según los datos más atendibles, en 965/354, en Egipto. Su hijo, o su nieto, reunieron sus escritos, que han llegado a nosotros bajo dos títulos: *Mawāqif* y *Muḫāṭabāt*. Libro de las etapas, el primero, y de las conversaciones (con Allāh) el segundo. Constituidos ambos, en su mayor parte, por una sucesión de breves apotegmas sobre puntos de doctrina sufí, como si fue-

ran inspirados y dictados por Allāh. El *Mawāqif* contiene 77 secciones, y el *Muḫāṭabāt* 56. Característica aportación de al-Niffarī a la teosofía sufí es su teoría del *waqfa*, que en árabe corriente puede significar parada, pausa, estación de pie, y en el sentido técnico que le da al-Niffarī es el estado en que el sufí oye directamente a Allāh. *Mawāqif* es el plural de *mawqif*, que es el locativo de *waqfa*, y significa, por tanto, lugares de parada, de detención en la ruta. *Wāqif* es el participio activo de la misma raíz verbal, y es el que hace alto o se detiene. Al-Niffarī nos dice que *'ilm* es el grado inferior del conocimiento, superado por la *ma'rifa*, conocimiento intuitivo, y ambos superados por la *waqfa*, por la que el *wāqif* se halla más cerca de Allāh que otra cosa alguna y puede conversar con él. Afirma al-Niffarī que la visión de Allāh es posible en esta vida. Su enrevesado estilo y las expresiones técnicas que emplea hacen conveniente un comentario explicativo. Del conjunto puede deducirse que se trata de verdadera experiencia mística. El autor se imagina a sí mismo estando delante de Allāh y oyéndole que le habla.

"Me puso él en la muerte, y vi las acciones, cada una de ellas, y eran malas. Y vi al temor dominando la esperanza. Y vi la riqueza convertida en fuego y penetrada de él. Y vi a la pobreza, adversario que aducía pruebas. Y vi todas las cosas, y ninguna tenía poder sobre otra. Y vi que este mundo era engaño. Y vi que los cielos eran decepción. Y clamé: '¡Oh Saber!' Y no me respondió. Y clamé: '¡Oh Gnosis! Y no me contestó. Y vi que toda cosa me abandonaba, y que toda cosa creada había huido de mí, y quedé solo. Y la acción vino a mí, y vi en esto imaginación secreta, y la parte secreta era lo que continuaba siendo, y nada me valía, salvo la misericordia de mi Señor. Y me dijo: '¿Dónde está tu saber?' Y vi el fuego. Y me dijo: '¿Dónde está tu acción?' Y vi el fuego. Y me dijo: '¿Dónde está tu gnosis?' Y vi el fuego. Y él me descorrió el velo de la gnosis de su *Tawḥīd*, y el fuego se extinguió. Y él me dijo: 'Yo soy tu amigo'. Y quedé en firme. Y me dijo: 'Yo soy tu gnosis'. Y yo hablé. Y me dijo: 'Yo soy el que te busca'. Y yo me alejé".

Como ejemplo de lo que le decía Allāh, según nos dice al-Niffārī:

"Cuando yo concentro tus características y tu corazón en la visión de mí mismo, ¿a qué has de venirme con

súplicas? ¿Es que vas a pedirme que descorra el velo? Ya lo he descorrido. ¿O es que quieres pedirme que lo corra de nuevo? Y en este caso, ¿con quién vas a seguir tu camino?"

"¿Es que el descorrer del velo no consiste en que te desembaraces de todas las otras cosas, y hasta del conocimiento de ellas, y que me contemples a través de lo que yo mismo te he revelado, de modo que nada que nos sea adverso nos preocupe, y que ningún amigo íntimo te retenga para sus fines, mientras yo te otorgo la visión de mí y hago que me conozcas, aunque sea sólo una vez en tu vida, haciendo que conozcas la amistad que te tengo? Porque tú renunciaste a todas las cosas a causa de lo que te he revelado. Así tú eres mío y nada te separa de mí, y tú te adhieres sólo a mí, y ésta es la descripción de los que son mis amigos, los *awliyā'*; y sábete que tú eres uno de ellos".

Abū Naṣr al-Sarrāǧ (m. 988/378).—Natural de Ṭūs. A él se debe el más antiguo de los libros que nos dan una vista de conjunto del sufismo: *Kitāb al-luma' fī 'l-taṣawwuf*, "libro del rayo de luz sobre el sufismo". No es como otras obras anteriores, en las que predominan los datos biográficos. Ya, en el tiempo en que escribe al-Sarrāǧ, se habían multiplicado las acepciones especiales que se daban a determinadas voces árabes en el lenguaje esotérico; nuestro autor tiene especial cuidado en aclarar los términos de una tecnología que había llegado a ser copiosa y abstrusa. Trata de la "imitación de Mahoma"; de las virtudes de los compañeros de Mahoma; de los milagros concedidos a los más selectos entre los *awliyā'*, amigos de Allāh; y discute las diferencias de opiniones entre los círculos sufíes. Se ocupa de las "locuciones teopáticas" de ciertos sufíes, y en especial de las de al-Bisṭāmī, al que defiende, y concluye con la exposición detallada de los "errores" en la teoría y la práctica de algunos sufíes. Es obra bien documentada y abunda en citas de dichos y escritos de otros sufíes. Suyos son los siguientes pasajes:

"La renuncia es el punto de partida de todo progreso espiritual. Es el primer paso de los que se orientan hacia Allāh, de los que quieren dedicarse únicamente a su servicio, cumpliendo su voluntad y entregándose del todo a él. Quien no ponga como fundamento de su religión esa renuncia, no puede esperar ningún progreso,

porque el amor de este mundo conduce a todo pecado, y la renuncia a él lleva a las buenas obras y a la obediencia a la voluntad de Allāh".

"Antes de que llegue el tiempo de la oración, el siervo ha de prepararse, y su actitud ha de ser la esencial para la plegaria, es decir, estado de meditación y de recogimiento, libre de distracciones, o de recuerdos, o pensamientos, que no se centren en Allāh".

"Gnosis es fuego, y fe es luz. Gnosis es éxtasis, y fe un don. La diferencia entre el creyente y el gnóstico es que el creyente ve por la luz de Allāh, y el gnóstico ve por medio del mismo Allāh. El creyente tiene corazón, pero no lo tiene el gnóstico. El corazón del creyente halla descanso en la adoración, pero el gnóstico no tiene más descanso que en Allāh. Gnosis es de tres clases: de aceptación, de realidad y de contemplación, y en ésta, inteligencia, erudición, explicación y discusión no se dan. *Fanā'* y *baqā'* son dos términos aplicables al siervo que reconoce la unicidad de Allāh y que asciende del estado común al estado de los electos. El sentido de *fanā'* y de *baqā'*, en sus comienzos, es el dejar atrás la ignorancia para entrar en el conocimiento y en la obediencia constante, y el dejar atrás la indiferencia para pasar al estado de continua adoración, y el dejar atrás la consideración de los actos del siervo, que son contingentes, para entrar en la visión de la divinidad, que es eterna".

Al-Kalābāḏī, Abū Bakr. — No es mucho lo que se sabe de la vida de al-Kalābāḏī; su nombre patronímico lo sitúa en un arrabal de Bukhara. Ni siquiera es segura la fecha de su muerte, que se sitúa a fines del siglo x/iv. Pero en su breve tratado, *Kitāb al-ta'arruf li-maḏhab ahl al-taṣawwuf*, "libro que da a conocer la vía de los sufíes", es de reconocida autoridad en lo que se refiere al sufismo de los primeros tiempos. Es obra de carácter apologético, en que el autor va recorriendo uno por uno los puntos fundamentales del dogma islámico, afirmando y fundamentando con citas su afirmación, que fueron aceptados por los grandes maestros del sufismo. Por cautela, cuando la cita es de al-Ḥallāǧ, se limita a indicarlo con la frase "uno de los grandes sufíes". Con esta obra se proponía al-Kalābāḏī aminorar las divergencias con la ortodoxia, acentuadas por el recuerdo, todavía reciente, del proceso y ejecución de al-Ḥallāǧ. Sufíes posteriores ilustraron con comentarios el libro de al-Kalābāḏī.

Dice que la verdadera renuncia es la que se hace mirando sólo a la única y verdadera divinidad, sin tener para nada en cuenta los *maqamāt* y los *aḥwāl* en que uno puede encontrarse en tiempos sucesivos, sin tener ni buscar deleite en ellos. Sólo el que rompe las cadenas del egoísmo, dejando de ser uno mismo, puede ser electo, llegar hasta la verdad de la única realidad.

"El significado de *ittiṣāl* es que el corazón se halla separado de todo menos de Allāh, que sólo a él glorifique y sólo a él escuche... significa que el corazón ha de ocuparse en el *ḥāl* en que se halla, y esto únicamente por la gloria de la divinidad, con exclusión de todo otro motivo".

Al-Sulamī, Abū 'Abd al-Raḥmān (m. 1021/421). — Prolífico autor. Además de sus biografías de sufíes, *Ṭabaqāt al-ṣūfiyyīn,* utilizada por autores posteriores como al-Anṣārī y Ğāmī, escribió un breve volumen sobre los *malāmatiyya,* que hasta hoy es nuestra mejor fuente de información sobre este movimiento extremista. Decían que la mejor prueba de hallarse en la recta vía es el ser vituperado por la gente, y así justificaban sus transgresiones a los preceptos religiosos y sus públicos escándalos. Escribió también un comentario al Corán desde el punto de vista sufí, y una obra manual, *'Uyūb al-nafs,* "pecados del alma", que ha sido objeto de comentarios.

Al-Makkī, Abū Ṭālib (m. 996/386). — Pasó su vida en la Meca, Baṣra y Bagdad, y enseñó en esos tres centros. Buen conocedor de la dogmática y de los hadices, en su *Qūt al-qulūb fī mu'āmalāt al-maḥbūb wa-waṣf ṭarīq al-murīd ilà maqām al-tawḥīd,* "alimento de los corazones sobre las relaciones con el Amado y descripción del camino del proficiente hacia la morada de la unión", reivindica para el sufismo la primacía en religiosidad, analizando las prácticas religiosas del islam desde el punto de vista sufí. Afirma que la vía de los sufíes es la auténtica tradición de Mahoma, transmitida por Ḥasan al-Baṣrī y por sus discípulos y sucesores, y ataca los métodos del *kalām,* en los que ve una desdichada innovación, *bid'a:*

"Ellos [los antiguos] recibían uno de otro la doctrina, la conservaban fielmente y con la misma fidelidad la transmitían, porque sus corazones se hallaban libres de dudas, de preocupaciones mundanas, purificados de pasión; su propósito era elevado, firme su resolución, excelente su intención. Luego, pasado el año 200, y cuando

tres siglos se habían cumplido, en el deplorable siglo cuarto aparecieron las compilaciones dogmáticas de *kalām*, y sus autores empezaron a escribir guiados por la opinión, la razón y la analogía...".

Es natural que, habiendo tomado la ofensiva, su libro no fuera bien recibido por los aludidos, a pesar de lo moderado del tono. Es obra importante, no sólo porque es la primera tentativa de estructurar el sufismo ortodoxo, sino porque constituye una de las fuentes de Algazel para su tratado sobre el sufismo y porque ha sido utilizado hasta nuestros días como manual de sufismo.

"Tres estadios tiene la paciencia: por el primero, el siervo ya no se queja, y esto es arrepentimiento y penitencia; por el segundo, acepta contento lo decretado, y éste es el estado del asceta; por el tercero, recibe amoroso todo lo que su Señor hace con él, y éste es el estado de los *awliyā'*, los amigos de Allāh. El principio del ascetismo está en la preocupación del alma por lo incierto del mundo futuro y luego en la dulzura de la esperanza. La preocupación por el otro mundo va entrando a medida que se va dejando la preocupación por las cosas de esta vida, reputándolas vanas. Sólo así puede el ascetismo ser perfecto. El ascetismo lleva en último término a la compañía de Allāh. La piedad del siervo le lleva al ascetismo, y el ascetismo al amor de Allāh; no es verdadero asceta quien no asciende al *ḥāl* del amor y de la compañía. Amor lleva a conocer los misterios divinos; los que aman se hallan en Allāh y sólo en él piensan, y él está más cerca de ellos que otra cosa alguna, y a ellos se les otorga la visión sin velos y le ven con el ojo de la certeza. Gnosis es en verdad una luz que Allāh infunde en el corazón. El siervo no llega a la certidumbre de la doctrina del *tawḥīd* si no es por medio de la gnosis, porque gnosis es la luz de certeza. Gnosis significa la visión de Allāh, porque, cuando el ojo del alma halla descorridos todos los velos que le impiden ver la divinidad, puede contemplar la realidad de los atributos divinos por su propia luz interior, que trasciende mucho más allá de lo que se da a la fe perfecta, porque gnosis se halla en una esfera muy diferente de la esfera de la fe".

"¡Oh luz!, ¡oh belleza de cielos y tierra! ¡Oh tú, que pusiste en los fundamentos de ambos! ¡Oh tú, que eres su creador! ¡Oh tú, Señor de gloria y de majestad! ¡Oh

tú, que socorres a los que a ti claman! ¡Oh tú, meta del deseo de los que buscan, consuelo de los afligidos! Tú das descanso al atribulado, tú escuchas el clamor de los que a ti acuden. ¡Oh Señor!, dame luz en el corazón, luz en la tumba, luz en mi oír y en mi ver, y en mi sentir, y en todo mi cuerpo; luz delante de mí y detrás de mí. Dame, te ruego, luz en mi mano derecha y luz en mi mano izquierda, y luz encima y debajo de mí. ¡Señor!, aumenta la luz en mí, ilumíname".

Ibn Sīnā (Avicena) (m. 1037/428). — Cabe la mención de Avicena, nacido no lejos de Bukhara, de atormentada y romancesca vida, entre los adalides del sufismo, aunque no fue sufí, por su tratado *Al-Išārāt wa-l'-tanbihāt*, "indicaciones y admoniciones", con tendencia neo-platónica, y además por escritos menores sobre vida contemplativa, y porque, aunque aparentemente vencido en su polémica contra los *mutakallimūm*, fue en realidad vencedor, ya que de él tomó Algazel los elementos teológicos que empleó para resolver la crisis teológica del islam.

"La belleza de Allāh se manifiesta en su faz, y su generosidad en sus dones. Su belleza sobrepasa toda otra belleza, pero es el velo de su belleza, y su manifestación externa está vinculada con su más íntima realidad. Así, la revelación de su gloria se enlaza con su ocultación, a la manera del sol, que, cuando está entre ligeros celajes, se revela más definidamente, y cuando se manifiesta en su esplendor, queda velado por el mismo resplandecer de su luz. Pero el Rey manifiesta su gloria a sus criaturas y no les priva del privilegio de llegarse a él, pero pueden sólo acercarse según la medida de su capacidad".

"La verdadera plegaria interior es la contemplación de Allāh con un corazón puro, desasido de todo deseo mundano, preocupado, no por cosas corporales, sino por los movimientos internos del alma. Esta, así dispuesta, invoca al ser supremo mirando a su propia perfección por la contemplación, y buscando su más alta felicidad por el inmediato conocimiento de la divinidad. Sobre el alma inmersa en plegaria descienden entonces los divinos favores".

"Cada cosa creada, por su naturaleza, ansía la perfección, es decir, su bienestar, y la perfección de los seres creados se realiza por el favor del único que es esencialmente perfecto. El objeto más perfecto del amor es la causa primera de todo lo creado, porque su gloria se

revela a todos, salvo a los que no están capacitados por defectos para recibir la revelación... Los gnósticos... se han dado enteramente a Allāh..., su alma ha recibido la luz del Sol y recibe la iluminación divina, libre de distracciones terrenas, hasta que se halla del todo santificada. El gnóstico desea sólo a Allāh y le adora como lo único digno de adoración; no le mueve ni la esperanza de recompensa ni el temor de castigo, ni otra cosa alguna, porque sus ojos miran sólo a su Señor".

Considera Avicena que en la vía contemplativa hay *aḥwāl* y grados que sólo el gnóstico alcanza en este mundo. Empezando por la voluntad, el dominio propio, la liberación de apetitos sensuales, llega el alma a complacerse en lo bueno y sentir el amor espiritual. Desde este momento, ve el gnóstico relampagueos de divina luz con momentáneos resplandores. Estos son los estados místicos, que aportan gozo inefable y van aumentando a medida que aumenta la capacidad del sujeto para recibirlos. En el cuarto *ḥāl*, el gnóstico ve a su Señor en todas las cosas. En el quinto, se acostumbra a la presencia divina, los fugaces destellos se convierten en brillante llama, llega al conocimiento directo de Allāh y queda siempre junto a él.

Luego el gnóstico llega al *ḥāl* de contemplar a Allāh en sí mismo: se siente al mismo tiempo ausente y presente, partiéndose y quedándose. Luego vuelve al mundo de la realidad, mientras su contemplación de la divinidad es estable y continua, y cuando ha pasado del esfuerzo y ha llegado a la meta, lo más íntimo de su alma se hace límpido espejo en que se refleja la divina faz. Luego ya no se siente él mismo, inmerso en la contemplación de la gloria divina, y si se considera a sí mismo es como mirando afuera, y cuando a esto ha llegado, ha alcanzado completa unión.

Avicena es quien sistematiza la aportación greco-irania. Para él, el místico no se llama sufí, sino *'ārif*, el que conoce. Según él, el *'ārif* alcanza estados y grados como si se hubiera separado de su cuerpo; para el *'ārif*, el ascetismo no es una actitud destinada a conciliarse la benevolencia divina y alcanzar así sus favores, sino un medio de alcanzar la ciencia infusa, liberando las facultades racionales del alma del yugo de bajos instintos del cuerpo, que hay que mortificar para llegar a conocer la verdad suprema.

Avicena distingue tres categorías: la del que renuncia a toda relación con el mundo; la del que adora a Allāh; la del que aplica todo su conato en conocer a Allāh. Este es el *'ārif*. Declara que hay etapas en el camino y las va enumerando. Pueden reunirse en tres grupos: en el primero, la voluntad, determinada a entrar por la vía de la perfección, pone los medios para quitar los obstáculos exteriores y para purificar el alma; en el segundo están las etapas que van sometiendo el alma al dominio de la razón; en el tercero están las etapas en que el alma divaga entre la conciencia de ella misma y Allāh. La meta suprema está en la absorción del alma en el Uno y en el Absoluto.

Abū Nu'aym al-Iṣfahānī (m. 1038/430). — Autoridad en *fiqh* y en sufismo. Estudió en Iraq, Ḥiğāz, Ḫurāsān. Autor del más importante libro de biografía y de doctrina sufí: *Ḥilyat al-awliyā' wa-ṭabaqāt al-aṣfiyā'*, "adorno de los *awliyā'* y clases de sufíes", obra voluminosa que ha sido impresa en diez tomos, concluida en 1031/422, en que el autor se propone la apología del verdadero sufismo y demostrar la interpenetración entre el sufismo y la ortodoxia. Para ello pone en la categoría de los *awliyā'*, amigos de Allāh, a gran número de los compañeros de Mahoma y de los sucesores, incluyendo a los cuatro primeros califas y a los fundadores de las cuatro escuelas de derecho, dando así por conseguido su propósito. Se trata en realidad de un trabajo de consulta. Se ocupa más del aspecto ascético que del teosófico. Los tomos finales, especialmente los dos últimos, ofrecen buena documentación sobre el sufismo de los siglos IX/III y X/IV.

Ibn Abī 'l-Ḫayr, Abū Sa'īd (m. 1048/440). — Nacido en Mehana o Mayhana, en Ḫurāsān. Estudió derecho šafi'í en Marw, y exégesis coránica, dogma y hadices en Saraḫs. Aunque en su infancia, acompañado de miembros de su familia, había asistido a sesiones sufíes, no entra en la vía hasta que en Saraḫs halla al que había de ser su *pīr*, maestro, Abū 'l-Faḍl al-Saraḫsī. Se cuenta que, cuando se hallaba en *qabḍ*, tribulación espiritual, tras el fallecimiento del *pīr*, iba a visitarle a su tumba. Fue al-Sulamī quien le vistió la *ḫirqa*, de los sufíes. Se dio a muy estrecha práctica de ascetismo y de anacoretismo. Luego se manifiesta en él la tendencia cada vez más acentuada del servicio a los demás musulmanes: "el camino más corto

para llegar a Allāh es procurar el bienestar al alma de un musulmán". Habiendo ido al cenobio sufí de Abū 'Alī Ṭarsūsī, en Nīšapūr, se le juntaron muchos jóvenes y se puso a predicar a multitudes, organizando fiestas que concluían en *samā'*, música, canto, recitación de versos sufíes. Esto le atrajo dificultades. Al-Qušayrī se encontró con él en Nišāpūr y quedó mal impresionado del fausto y vida que llevaba. En sus discursos usaba las floridas imágenes de la poesía persa para expresar sus sentimientos, y se dice que, arrebatado en una de sus predicaciones, llegó a decir: *laysa fī 'l-ğubbati illà 'llāh!*; "¡debajo de este sayal está sólo Allāh!"

"Si uno quiere allegarse a Allāh, ha de buscarle en el corazón de los hombres. Debe hablar bien de todos, presentes o ausentes, y si quiere ser luz para guiar a otros, que, como el sol, muestre la misma faz a todos. Llevar el gozo a un solo corazón es mejor que construir muchos lugares de adoración; esclavizar con bondades una sola alma es mejor que emancipar a mil esclavos".

"Verdadero hombre de Allāh es quien se halla entre sus compañeros, y come y bebe y duerme, y compra y vende en el bazar entre la gente, que se casa y vive en sociedad, y que con todo eso no deja un solo momento de acordarse de Allāh".

"Allāh creó las almas cuatro mil años antes de crear sus cuerpos, y las colocó cabe sí, y derramó sobre ellas su luz. Sabía cuánto cada alma recibía como parte de esa luz, y distribuía sus favores según esa cantidad de luz, y esas almas quedaban contentas y nutridas con ella. Los que en este mundo viven mutuamente en buena amistad y compañía, debieron haber estado antes en intimidad allí. Aquí guardan la amistad unos con otros y se les llama 'amigos de Allāh', pues se hallan en este estado porque mutuamente se aman por amor de Allāh".

A Ibn Abī 'l-Ḥayr se atribuyen muchas cuartetas, como las que siguen:

> Largo tiempo estuvimos descansando, antes que el arco de la esfera fuera lanzado sobre el vacío.
> Largo tiempo, antes que las azúreas bóvedas del cielo aparecieran.
> En eterno no-existir estuvimos seguros durmiendo, y en nosotros se imprimió
> el sello de tu amor, antes que conociéramos lo que iba a ser.

* * *

De este mundo, si así quieres, Señor,
contento me partiré.
¿Qué me importa a mí ganancia o pérdida,
si tú lo mandas?
Por ti, Señor, si así deseas, al fuego me arrojaré,
Y hasta mi alma te ofreceré si así lo quieres.

* * *

Tu camino, en que andamos, a cada paso es bello.
Encontrarte, cualquiera que sea el camino, es bello.
Cualquier mirada que en tu faz se pose,
halla en ella belleza.
Tu alabanza, en cualquier lengua que se exprese, es bella.

* * *

Cuando tu fragancia, en alas del céfiro, me llegó,
Mi corazón me dijo adiós y hacia ti se partió;
El cuerpo, antes su morada, queda en el olvido,
De tu fragancia se ha hecho él partícipe,
uno en tu esencia.

Al-Qušayrī, Abū 'l-Qāsim (m. 1072/465). — Natural de Nīšāpūr. Fue en sufismo discípulo de al-Sulamī y durante largos años sufrió persecuciones de parte de los elementos hostiles al sufismo que gozaban del favor oficial. Su obra capital, en que se da concisa y autorizada descripción del sufismo, es su *Risāla ilà ǧama'at al-ṣūfiyya bi-buldān al-islām*, "epístola a la comunidad de los sufíes en tierras del islam", obra compuesta en 1046/438, con objeto de acomodar el sufismo a las teorías de los aš'aríes. Compuso también un *tafsīr*, comentario del Corán, todavía por estudiar en Occidente, y un manual de la vía sufí, el *Tartīb al-sulūk*, "ordenación de la conducta en la vida ascética", en el que de propósito usa lenguaje esotérico. De la *Risāla* se ha dicho que es manual clásico del sufismo, libro que en la edición de El Cairo, de 1873/1290, tiene cuatro tomos. Contiene la biografía de los más ilustres representantes del sufismo, florilegio de sus sentencias y resumen de su doctrina. En toda la obra se respira el deseo de armonía con la ortodoxia, el afán de demostrar que los verdaderos maestros del sufismo reprobaban desviaciones extremistas y que el genuino sufí es buen musulmán ortodoxo. Es libro que tuvo gran resonancia en los círculos sufíes; por él se ilustra la divergencia entre las dos tendencias del sufismo, que se acusan ya en el siglo IX/III.

"Gratitud es la visión del dador, no de lo dado. Viene del mismo Allāh. Esperanza y temor son las dos alas del ave que vuela derecha a su destino. Si una de las alas falla, se pierde el vuelo; y si fallan las dos alas, muere el ave. Esperanza es la visión de Allāh en su belleza perfecta. La revelación divina, que se otorga a los que se hallan esperándola, viene como relampagueo, luego como rayo de luz, luego como luz en su pleno esplendor".

"El siervo es como cuerpo en manos de Allāh, sumergido en los abismos del océano de la Unidad, habiéndose perdido a sí mismo y al reclamo de las cosas creadas; y así, por fin, el siervo regresa a lo que fue primero, antes de que empezara a existir".

Al-Ḥuǧwīrī, Abū 'l-Ḥasan (m. 1079/469). — Natural de Gazna, en Afganistán, muere en Lahore. En sus muchos viajes tuvo ocasión de establecer contactos con los sufíes de su tiempo y de obtener la información que le permitió escribir con amplitud de miras y conocimiento de causa. Su obra es la primera escrita en persa en que se estudia con autoridad el sufismo. Se titula *Kašf al-maḥǧūb*, "declaración de lo velado". Es el más antiguo tratado sobre el sufismo en lengua persa. Objeto principal es proponer un sistema completo de sufismo como la mejor interpretación del islam, exponiendo y discutiendo sus doctrinas y prácticas, concluyendo con su dictamen de aprobación o de crítica, y trayendo a colación citas y hechos de su experiencia personal. Al-Ḥuǧwīrī era sunní y ḥanafí, y como muchos otros sufíes antes y después de él, llega a un alto grado en sus experiencias de *fanā'*, pero niega que la personalidad humana pueda sumergirse en el ser divino. Compara el *fanā'* al obrar del fuego, que transmuta la cualidad de todo lo que invade en su propia cualidad, pero dejando intacta su esencia. Concuerda con al-Ǧunayd en preferir el *ṣaḥw*, sobriedad, al *sukr*, embriaguez, en el trance místico, y no se cansa de repetir que ningún sufí, aunque haya llegado a los más altos *aḥwāl*, está exento de observar la ley religiosa del islam. Al-Ḥuǧwīrī, con sus contemporáneos Abū Sa'id b. Abī 'l-Ḫayr y 'Abd Allāh al-Anṣārī, desarrolla el aspecto persa de la teosofía, que luego ofrecen en todo su esplendor Farīd al-Dīn 'Aṭṭār y Ǧalāl al-Dīn Rūmī.

"Sobre el *malāmat*, vituperio. La vía del vituperio ha sido seguida por algunos de los jeques sufíes. El vituperio ayuda en gran manera a que el amor sea sincero. Los

que siguen la vía de la verdad se distinguen en ser objeto de vituperio para el vulgo, y de modo especial los más eminentes".

Aduce al-Ḥuǧwīrī como ejemplo a Mahoma y a su vida de buena reputación en la Meca hasta que "la verdad le fue revelada y le vino la inspiración, y entonces las lenguas de la gente se desataron para vituperarle. Unos decían: es un hechicero; otros, es un poeta; otros, es un loco; otros, es un embustero...". Tal es el orden de Allāh, que hace que los que tienen intimidad con él sean vituperados por todo el mundo, pero al mismo tiempo les preserva de que se preocupen por ello. Esto lo hace porque es celoso. Preserva a los que le aman de que miren a otra parte, temiendo que un ojo extraño se dé cuenta de la belleza de su estado, y les preserva a ellos mismos de verse como son, para que no se den cuenta de su propia belleza y caigan en arrogancia y propia estima. Por ello ha incitado al vulgo a que desate contra ellos las lenguas de la irrisión, para que se les censure por todo lo que hacen y ha infundido en ellos el sentido de propia crítica para que ellos mismos se censuren por lo que hacen mal o de modo imperfecto. Porque éste es principio firme en la vía de Allāh, ya que en esta vía no hay velo que sea más difícil de remover que el del amor y estima propia".

Trae al-Ḥuǧwīrī una anécdota de Ḥātim al-Aṣamm: "He dejado todo el saber del mundo y me basta saber cuatro cosas. Le preguntaron ¿cuáles son? Dijo: 'Una es que mi pan cotidiano está decretado para mí y no será ni aumentado ni disminuido. Por tanto he cesado de intentar aumentarlo. La segunda: debo a Allāh una deuda que nadie puede pagar por mí; por tanto, estoy ocupado en pagarla. La tercera, que hay uno que me persigue [la muerte] del que no puedo escapar. Por tanto, me preparo para el momento. La cuarta, sé que Allāh me está observando. Por tanto, me avergüenzo de hacer lo que no debo' ".

Al-Anṣārī, Abd 'Allāh (m. 1088/481). — Natural de Herat, en Afganistán. Orientado hacia el sufismo en el ambiente familiar, va adelantando guiado por varios maestros, y en particular por Ḥaraqānī, que le revela el sentido de su profundo anhelo y lo encamina por la vía que lo ha de satisfacer. De carácter intransigente en lo que considera esencial, entabla dura lucha contra aš'aríes y mu'ta-

zilíes, a los que tacha de innovadores. Ellos, a su vez, le acusan ante los gobernantes y conoce la cárcel y el destierro, pero no la derrota. Convencido ḥanbalī, se opone al *kalām* por altos motivos religiosos. Ve en el sufismo una profundización del Corán y de la *sunna*, y, por tanto, afirma su perfecto acuerdo con el ḥanbalismo. Hacia el fin de su vida quedó ciego, pero continuó enseñando. Sus discípulos recogían su dictado. Falleció octogenario. Al-Anṣārī no ha sido conocido ni apreciado en Occidente como lo ha sido en los países en que se entiende el persa, desde Teherán hasta Delhi. En éstos no ha cesado su influjo. Su tumba continúa siendo meta de peregrinos. Pocos años ha se celebró en Afganistán con gran solemnidad el nono centenario lunar de su fallecimiento. Entre sus obras están las notas de curso que nos han sido transmitidas con el nombre *Ṣad maydān*, "Cien maydān" (maydān significa amplio espacio abierto, plaza); *Manāzil al-sā'irīn*, "etapas de los viajeros", dictado en la intimidad del *ḫān-gāh*, cenobio sufí, a sus discípulos; el *Kitāb 'ilāl al-maqāmāt*, "libro de las deficiencias de las moradas"; sus *Munāǧāt*, "manual de oraciones", prototipo de otros muchos en el sufismo persa.

"*Muḥāsaba*, 'examen de conciencia'. El undécimo *maydān* es el examen de conciencia. El examen de conciencia tiene tres fundamentos: distinguir lo que es defecto y lo que es virtud; poner en la balanza los beneficios [de Allāh] y la correspondencia, y distinguir la parte propia y la de él, ¡Exaltado sea! Para conocer el primer fundamento hay que saber que toda acción en que el diablo tiene parte es mala; que todo comportamiento que implica injusticia es malo; que todo acto en desacuerdo con la *sunna* es malo. El medio para conocer el segundo fundamento es saber que los beneficios no reconocidos son otros tantos adversarios; que los beneficios reconocidos, pero sin acción de gracias, son otros tantos perjuicios; y que los beneficios utilizados para desobedecer, son los gérmenes de la decadencia de la fe. El medio para conocer el tercer fundamento es saber que todo acto hecho, considerando el mundo, vale contra ti; que toda acción efectuada, considerando el más allá, vale en tu favor; y que todo acto hecho por tu Señor, te hace valer".

¡Oh tú!, cuyo hálito es perfume suave al corazón
en angustia.
Tu recuerdo da a los que te aman alivio en sus dolores.

Multitudes, como Moisés, lanzan, vacilantes, su clamor
desde el confín del mundo.
Dame que vea ¡Señor!, claman ávidos de contemplar
tu faz.
Son multitudes sin cuenta de amantes y de afligidos
que tropiezan en sendas de angustia y a gran voz dicen:
¡Allāh! ¡Allāh!
Mientras, el fuego de la separación abrasa su corazón
y arde en su pecho,
y de sus ojos desbordan las lágrimas de un amor que
no da reposo.
¡La pobreza es mi gloria! Así lanzan al cielo
tus amantes el grito de lucha,
felices de afrontar la befa de la gente, dejando
que pase este mundo.
El fuego que Pīr-i Anṣār bebe a grandes sorbos
es tal, que, loco de amor, corre a través de un mundo
en ruinas.

* * *

¡Oh Generoso!, que das la bondad.
¡Oh Sabio!, que perdonas el pecado.
¡Oh Eterno!, que escapas a nuestros sentidos.
¡Oh Uno!, sin par en esencia y cualidad.
¡Oh Poderoso!, digno de la divinidad.
¡Oh Creador!, que guías al corazón extraviado.
Dale al alma de tu pureza,
dale a los ojos de tu esplendor.
¡Haznos el don de la flor de tu bondad!
¡Señor!, en tu misericordia otorga a mi alma la vida,
dame paciencia para que, lastimado, no me afloja.
¿Cómo saber lo que vale más buscar?
Tú sólo lo sabes. ¡Dámelo, eso que tú sabes!

Al-Gazzālī, Abū Ḥāmid (Algazel). — De su biografía y de sus obras se ha dado cuenta en las páginas 131-137.

Suyos son los siguientes pasajes:

"Todo lo que vemos y percibimos por nuestros sentidos es innegable prueba de la existencia de Allāh, de su poder, de su sabiduría y de todos sus atributos, tanto si esas cosas son manifiestas u ocultas, la piedra y el terruño, las plantas y los árboles, las criaturas vivientes, el cielo y la tierra y las estrellas, tierra firme y océano, fuego y aire, sustancia y accidente; nosotros mismos somos la mejor prueba de su existencia..., pero así como el murciélago ve sólo de noche, cuando las tinieblas velan la luz, y no puede ver de día, por la debilidad de su vista, que se deslumbra con la plena luz del sol, así la mente humana es demasiado débil para contemplar la gloria de la divina majestad".

"Allāh es uno, el antiguo de días, sin precedente, eterno, sin principio, perdurable, sin fin, continuando para siempre. El primero y el último, trascendente e inmanente... Su existencia la comprende la razón humana; por el don de visión espiritual, que será otorgado a los justos, podrá ser contemplado en la mansión de la eternidad, cuando la bienaventuranza será perfecta por la visión de su gloriosa faz... El es el exaltado, omnipotente, poderoso, supremo, que ni dormita ni duerme. La muerte no tiene poder sobre él. Suyo es el poder, y el reino, y la gloria, y la majestad..., ni el menor de los átomos en la tierra o en el cielo le es desconocido..., ve los pensamientos que pasan por la mente de los hombres, la amplitud de sus imaginaciones y los secretos de sus corazones, por su ciencia, que existía antes del tiempo...".

"Tendrías que conocerte como en realidad eres, cuál es tu naturaleza, de dónde viniste al mundo, con qué fin fuiste creado, y saber en qué consiste tu felicidad y tu miseria. Dentro de ti se hallan combinadas las cualidades de los animales y de las bestias salvajes, y también las de los ángeles; pero tu real esencia es el espíritu, y todo lo demás, en realidad, te es ajeno. Insiste, pues, en conocer tu origen para que puedas darte cuenta de cómo llegar a la divina presencia... y deshacerte de los lazos de apetito y pasión. Porque no te creó Allāh para que de ellos fueras el cautivo, sino para que los redujeras a tu mandar, para la jornada que te espera, para que fueran tus armas y tu corcel, para que con ellos alcanzaras tu felicidad, y para que los descartaras desde el punto en que no los necesites".

"Ser sufí es estar siempre con Allāh y vivir en paz con los hombres... Tu actitud para los compañeros ha de ser que no te les impongas según tus deseos, sino que te ajustes a los de ellos. Tratando con otros, hazlo como quisieras que te trataran, porque la fe del siervo de Allāh no es perfecta si no desea para los otros lo que para sí desea".

"El fin de la música, considerado en relación con Allāh, es despertar la añoranza de él, el amor apasionado hacia él, es suscitar estados, *aḥwāl*, en que él mismo se revela y muestra favores que son inefables y sólo por experiencia pueden ser conocidos, a los que los sufíes llaman éxtasis. Que el corazón halle facilidad para llegar a estos *aḥwāl* por medio de la música se debe a la re-

lación que Allāh ha establecido entre el ritmo de la música y el espíritu del hombre. El espíritu humano, influido por este ritmo, experimenta contracción y expansión, pero, el que no responde a este ritmo, queda privado de tal placer y se maravilla del deleite y del éxtasis del sufí, ya que el deleite es aprehensión y ésta requiere objeto y capacidad de aprehender, y así el que no la tiene queda privado del deleite. ¿Cómo podrá uno, que carece del sentido del gusto, experimentar placer en la comida, o el sordo apreciar suaves tonos, o el loco gozarse en razonado discurso? Así, pues, cuando el sonido ha llegado al oído, el verdadero significado de la música es recibido por el sentido interior en el corazón, y el que no tiene tal sentido no puede hallar placer en ello".

"Cuando el adorador no piensa ya en su adoración o en sí mismo, y se halla absorto en aquel a quien adora, este *ḥāl* es el que los gnósticos llaman *fanā'*, extinción de lo mortal; cuando uno se ha salido de sí mismo, de tal modo que nada siente de sus miembros corpóreos, ni de lo que a su alrededor sucede, ni de lo que pasa en su mente. Se ha deshecho de todo esto, y todo esto está lejos de él. Así, al principio se halla yendo hacia su Señor, y al fin se halla en su Señor. Pero, si durante este *ḥāl* le viene el pensamiento de que está en *fanā'*, esto es un defecto y una tacha. Porque la absorción perfecta es que no tenga conciencia de sí mismo, y tampoco de su *fanā'*. ...Tú no oyes si alguien te habla, ni ves si alguien pasa, aunque tus ojos estén abiertos y aunque no estés sordo, porque la absorción te hace insensible a todo ello y aun a la misma absorción, porque cualquier atención a esa absorción te divierte de lo que la causa. Así, habiendo oído la explicación de lo que se significa con la palabra *fanā'*, déjate de dudas, y cesa de negar lo que no puedes comprender".

Ibn al-'Arīf (o al-'Irrīf) (m. ca. 1141/536). — La continuidad del influjo de Ibn Masarra en el sufismo andalusí se halla en la escuela esotérica de la ciudad de Almería, que después de la muerte de Ismā'īl b. 'Abd Allāh se había hecho como heredera del grupo de Pechina. Según nos dice Ibn Ḥazm, ya antes de 1063/456 había estado predicando en Almería un popular asceta llamado Muḥammad b. 'Īsà, de Elvira, que hablaba de la unión de Allāh con el alma en sentido panteísta. Algunos años más

tarde, a principios del siglo XII/VI, y en plena dominación almorávide, Almería viene a ser la metrópoli espiritual de los sufíes del Andalus. Allí fue donde se dio el único grito de protesta contra la condena y quema de los libros de Algazel, todavía en vida de éste, que los alfaquíes de Córdoba lograron se hiciera por edicto del sultán almorávide. En Almería fue donde Abū 'l-'Abbās b. al-'Arīf, allí nacido en 1088/481, se erige en definidor de una nueva regla de vida sufí inspirada en la más alta doctrina extática y en las mismas aberrantes supersticiones del ocultismo de Ibn Masarra. Pronto se agruparon a su alrededor buen número de discípulos de todo al-Andalus, y especialmente de Sevilla, Granada y los Algarbes. De estos discípulos los hubo quienes difundieron la doctrino del maestro en sus respectivas regiones, como Abū Bakr, el mallorquín, en Granada; Ibn Barrağān, en Sevilla; y Abū 'l-Qāsim b. Qasyī en los Algarbes. Tanto auge tomó la propaganda, que, temeroso el sultán almorávide de una posible sublevación, ordenó el destierro de Ibn al-'Arīf y de sus principales adláteres a Marruecos. Abū Bakr pudo eludir la persecución, lo mismo que Ibn Qasyī, pero Ibn al-'Arīf, en compañía de Ibn Barrağān, fue conducido a Marruecos, donde ambos mueren hacia 1141/536. Ibn Qasyī había organizado a sus adeptos en forma de milicia religiosa y había erigido en la costa de Silves una rápita, o convento fortificado; desde aquel punto difundía por todo al-Andalus su doctrina, que no era sino la repetición de las pretensiones de Ismā'īl de Pechina al poder absoluto. Durante diez años se mantuvo como soberano independiente en los Algarbes, en continuo cambio de alianzas y hostilidades con los vecinos cristianos y los musulmanes, almorávides y almohades, hasta su muerte, en 1151/546.

Ibn al-'Arīf estudia las moradas de la vida mística en su obra *al-Maḥāsin al-mağalis*, "la belleza de las sesiones", de la cual se conserva un manuscrito en El Escorial, editado, traducido y comentado por Asín Palacios. Considera las etapas siguientes: voluntad, penitencia, ascetismo, confianza, paciencia, tristeza, temor, esperanza, gratitud, amor, deseo, intimidad. Todas las deja atrás el proficiente cuando ha llegado a la morada del anonadamiento. Contiene además la obra un florilegio de sentencias sufíes. Distingue tres grados de paciencia: *a)* el esfuerzo por mantenerse en la obediencia

de los preceptos divinos; *b)* el grado en que a este esfuerzo se une cierta facilidad para conllevar la tribulación y allanar las dificultades; *c)* el grado en que uno se goza en la tribulación como venida de Allāh. En la doctrina de Ibn al-'Arīf, la renuncia a todo lo que no es Allāh incluye la renuncia a los estados místicos, favores y carismas recibidos de Allāh.

La escuela de Almería mantuvo a través de los tiempos su influjo y lo legó a los šāḏilíes, uno de cuyos últimos representantes es Ibn 'Abbād de Ronda.

"Se cuenta de Jesús, ¡sálvele Allāh!, que, peregrinando, pasó junto a un monte en que había una ermita. Se acercó y vio a un devoto enflaquecido, encorvado, que a fuerza de mortificación había llegado a lo más alto de la perfección. Jesús, ¡sálvele Allāh!, le saludó y, maravillado de las señales de devoción que en él veía, le preguntó: '¿Cuánto tiempo hace que estás en esta celda?' —Respondió: 'Hace sesenta años que pido por mi solo deseo; él no me lo ha aún otorgado. Quizás tú, ¡oh Espíritu de Allāh!, podrías interceder y así vería yo escuchada mi súplica'. Jesús, ¡sálvele Allāh!, le dijo: '¿Qué deseas?' —Repuso: 'He pedido a Allāh, ¡glorificado sea!, que me dé a gustar aunque sólo sea un átomo de su puro amor'. Jesús, ¡sálvele Allāh!, dijo: 'Voy a rogar a Allāh, ¡glorificado sea!, que te lo conceda'. Y Jesús, ¡sálvele Allāh!, lo hizo allí mismo. Allāh, ¡glorificado sea!, inspiró [a Jesús]: 'He acogido tu intercesión y he otorgado tu petición'. Jesús, ¡sálvele Allāh!, volvió a pasar, días más tarde, por el mismo sitio para saber del devoto, y vio que la celda estaba caída y que debajo se había abierto una sima. Jesús, ¡sálvele Allāh!, descendió y anduvo muchas parasangas hasta que vio al asceta en una gruta, de pie, fija la mirada, entreabierta la boca. Jesús, ¡sálvele Allāh!, le saludó, pero no obtuvo respuesta. Jesús, ¡sálvele Allāh!, quedó admirado de la actitud extática y de repente una voz misteriosa le dijo: '¡Oh Jesús! El nos había pedido una partecita, pequeña como un átomo, de nuestro puro amor; como sabíamos que no podría soportarlo, no le concedimos más que una septuagésima parte de un átomo, y esto lo ha reducido al estado en que le ves' ".

Abū 'l-Maǧdūd Sanā'ī (m. ca. 1150/545). — Natural de Gazna. Considerado por los persas como su primer lí-

rico místico. Escribió muchos poemas. El más celebrado es el *maṯnawī: Ḥadīqat al-ḥaqīqa,* "el vergel de la realidad (o de la verdad)", terminado en 1131. Quizá fue el primero en crear el *maṯnawī* didáctico y anecdótico, tan en boga luego en la literatura persa. Contiene este poema unos once mil quinientos pareados, *maṯnawī,* divididos en diez capítulos de contenido vario, pero principalmente religioso y sapiencial, intercalado con anécdotas y parábolas:

> "Te dice Allāh: ¡no bebas vino en el mundo!
> Te dice el cristiano [24]: ¡no comas dulces si sufres de bilis!
> Y tú, en religión, no obedeces al veto de Allāh,
> pero para salvar el cuerpo te privas de lo lícito porque lo dice el cristiano".

"El camino real del espíritu hacia Allāh, por donde tus plegarias pueden llegar a Allāh, es pulir el espejo del corazón. Este espejo no puede limpiarse del óxido de infidelidad y de hipocresía por rebelión o por oposición. Puede pulirse por una fe firme, y perfecta sinceridad en religión. No confundas la imagen con el espejo. No son lo mismo: el espejo refleja la imagen por la luz, y la luz no puede separarse del sol. Si la luz no es reflejada, el defecto está en el espejo. Si uno queda velado, se halla en el caso del búho y del sol. Si el búho no puede ver con la luz solar, es por su propia debilidad, no por culpa del sol. La luz del sol brilla en todo el mundo; el defecto está en la flaqueza del ave nocturna. Tontamente habla quien no sabe que Allāh se manifiesta por su presencia en el hombre. Si quieres que en el espejo se refleje el rostro, has de tenerlo en frente y bien bruñido. Rompe la cadena con que tú mismo te atas, y quedarás libre de vínculos terrenos. Todo lo que aumenta el pulimento del corazón te aproxima a la manifestación de Allāh en ti".

"Amor sabe que la renuncia es la llave de la entrada. En el crisol de la renuncia el amante consume lo que le separa del amado. Para los amantes, en el llameante camino no hay gloria exterior que pueda compararse al secreto fuego interior. Aquel cuya alma llamea en el camino no queda rezagado en las etapas. En ese mundo

24. El cristiano: en este contexto significa "el médico". En aquellos tiempos y lugares, solían ser cristianos los que ejercían la profesión.

del que amor tiene el secreto, 'tú' no existe ya, ni la razón continúa: los amantes están fuera de sí en presencia del amado. Cuando espolean hacia él el corcel de sus corazones, todo lo arrojan a sus pies: vida y corazón, y se unen a él. Para ellos, todo es nada, ¡sólo él es! ¡Oh tú, que amas la belleza de la presencia de lo invisible!, mientras no te afanes por contemplar su rostro, nunca llegarás a la comunión con él, ni gustarás el deleite de su íntima conversación. Cuando te admita a su corte, no le pidas más que a él mismo. Cuando el Señor te ha elegido como amante, tu ojo ha visto todo: el mundo del amor no admite dualidad. ¿Qué expresiones son esas de 'yo' y 'tú'? Cuando salgas de la vida y de tu mansión, entonces, por medio de Allāh, verás a Allāh".

Al-Suhrawardī, Šihāb al-Dīn, "al-Maqtūl" (m. 1191/587). — Nacido en Suhraward, en 1151/546, estudió derecho y filosofía en Marāga, y pasó luego a Iṣfahān, y a la corte de los selǧūqíes en Diyār Bakr, donde se le tenía en mucho. Ya en este tiempo se daba a prácticas sufíes. Se trasladó luego a Alepo, 1183/579, donde se granjeó la amistad de Mālik al-Zāhir, hijo de Saladino, que gobernaba la ciudad por su padre. Profesaba su teoría de la iluminación, juntando elementos herméticos, gnósticos y neo-pitagóricos con otros de filiación irania. Punto capital de su enseñanza era su concepción de la luz, que no era, para él, como para Avicena y para otros filósofos, el símbolo de la emanación, sino la esencia de todo lo existente. Los ortodoxos de Alepo no tardaron en poner tacha en la enseñanza de al-Suhrawardī, al que acusaban de blasfemia, de que quería ser profeta, de que era partidario de los qarmaṭas. Saladino se alarmó y ordenó a su hijo que suprimiera al indeseado huésped. No concuerdan los testimonios sobre el modo de su muerte. Para que no se aureolara su memoria con un timbre de martirio, sus adversarios le colgaron el sambenito de *al-maqtūl*, el ajusticiado.

Para al-Suhrawardī no existe más que una sola sabiduría, una sola tradición mística: la de Hermes, Platón, Empédocles, de sabios de India y de Persia, que se propone islamizar, según el texto coránico: "Allāh es la luz del cielo y de la tierra" [25]. Esta luz, por irradiación, genera otras fuentes de luz que, en sus recíprocas irradiacio-

25. *Cor.* 24/35.

nes, perciben el gozo de la luz original. Hay los grados de las luces angélicas; de las que rigen las especies, y los cuerpos, y el hombre. Cada esfera tiene un Señor en el mundo de la luz, que es una inteligencia separada. Correspondiendo a las fuentes de luz, están los receptáculos tenebrosos. El fin de la vida espiritual es dar testimonio del Unico. Pero en la vía sufí este testimonio puede darlo sólo el Unico. Mientras el hombre se contenta con el acto cognoscitivo, está lejos de la meta, y no llega a la perfección sino en el instante en que sumerge su propio acto cognoscitivo en aquel que él conoce. Entre sus escritos, los más importantes son *Ḥikmat al-išrāq*, "Filosofía de la iluminación", y *Hayākil al-nūr*, "templos de luz".

"¡Oh Allāh!, señor de cuanto existe, de todos los seres racionales, de todos los seres que sienten; dador de inteligencias y de almas, que pusiste la fundación del universo; primera causa de toda existencia, dispensador de todo galardón, hacedor de espíritus y de corazones, plasmador de formas y de cuerpos. ¡Oh luz de luces, ordenador de todas las esferas! ¡Tú eres el primero, nadie antes que tú! ¡Eres el último, nadie después de ti! Los ángeles no son capaces de comprender tu majestad, los hombres no pueden alcanzar a conocer la perfección de tu esencia. ¡Señor!, líbranos de los lazos de este mundo y de la carne, líbranos de todo mal...".

"La esencia de la primera luz absoluta, Allāh, da constante iluminación, con la cual se manifiesta y trae todas las cosas a la existencia, dándoles vida con sus rayos. Todo en el universo deriva de la luz de su esencia, toda belleza y perfección son don de su generosidad; la salvación consiste en alcanzar plenamente la iluminación".

"Del estadio del 'yo', el sufí pasa al de 'no soy yo' y 'tú eres'; luego al estadio de 'yo no soy y tú no eres', porque el sufí es ahora uno con el Uno. La visión de Allāh y la recepción de su luz significa unificación y unión con su esencia, que es la Luz de las luces".

Farīd al-Dīn 'Aṭṭār. — Inciertas, varias y discutidas son las fechas que se dan de su nacimiento y de su muerte. Unos dicen que pereció en Nīšāpūr, con la entrada de los mongoles. Otros retrasan su muerte hasta 1234/632. El nombre de *'aṭṭār* significa, en persa, "perfumista", y nos indica su profesión, que combinó con la de médico. Según Ritter, no fue propiamente sufí, sino simpatizan-

te, con formación muy influida por el ambiente sufí en que vivió. Se le atribuye buen número de obras, de las cuales algunas son unánimemente admitidas como suyas. Sobre otras hay discusiones entre los que las han estudiado, y de algunas apenas cabe duda que le han sido atribuidas sin fundamento. Las obras genuinamente suyas se distinguen por contener breves anécdotas independientes dentro de un cuadro principal claro y bien concebido. En la narración se refleja plenitud de vida religiosa y profana, con gran variedad de temas. Tiene al-'Aṭṭār entre sus mejores otras su *Taḏkirat al-awliyā'*, "memorias [biográficas] de los amigos de Allāh", *awliyā'*; sus *maṯnawī*, poemas en verso pareado, titulados *Asrār-nāma*, "libro de los secretos [divinos]", sobre temas sufíes; el *Ilāhī-nāma*, "libro divino", cuya trama es el diálogo de un rey con sus seis hijos, a los cuales les propone que pidan lo que más desean en este mundo. Cada uno expone su deseo, y todo el poema está en el diálogo de los hijos con el padre, que les alecciona sobre las ilusiones terrenas; el *Muṣibāt-nāma*, "libro de la desventura", de unos siete mil versos, representa un viaje visionario del alma: un *sālik* sufí, desanimado en la vía, halla un *pīr*, maestro, que le aconseja visite todos los seres míticos y cósmicos, ángeles, luna, elementos, montañas, desiertos, mares, espíritus, profetas, sentidos, imaginación, entendimiento, corazón y alma. Lo recorre en cuarenta etapas, y al fin de cada una mantiene un diálogo aclarativo con su maestro. En la etapa en que se encuentra con Mahoma, éste invita al viandante a renunciar al *yo*, a anonadarse en el ser absoluto, a ser como sombra que se pierde en el sol. El término del viaje está en la propia alma, y el viandante entiende que, en realidad, no era él quien buscaba, sino Allāh. El maestro le dice que, con el anonadamiento del anonadamiento, el viandante que hasta ahora viajaba hacia Allāh, ahora lo hace en Allāh, y el viaje continúa eternamente. Otra composición poética, la más conocida de 'Aṭṭār, es el *Manṭiq al-ṭayr*, "lenguaje de las aves", alegoría en que se presenta al sufí en su viaje hacia la unión con Allāh. El argumento se inicia con una asamblea de todas las aves, que acuerdan elegirse un sultán, y la elección recae en la misteriosa ave Sīmorgh. La abubilla, el ave mensajera de Salomón, es elegida para guiar la expedición, que ha de atravesar siete terribles valles antes de llegar al final

del último valle, en los confines del mundo, con sus diez mil velos de luz y de tiniebla. La narración está llena de anécdotas. Las aves desean el viaje, pero son presa de temores. Los valles son los de la búsqueda, el amor, el conocimiento, la independencia, la unidad, el estupor, la pobreza absoluta, el anonadamiento. Sólo treinta aves, exhaustas, destrozadas, llegan a la meta, tras las terribles jornadas. Cuando por fin son admitidas a la presencia de Sī-morgh (*sī:* treinta, *morgh:* ave, en persa), no se ven más que a sí mismas. La individualidad del siervo se anonada y sólo queda Allāh:

> Ahora anonadadas en mí, en cien glorias y esplendores,
> en mí os hallaréis aún vosotras mismas.
> .....
> Y por fin, en él anonadadas quedaron para siempre.
> La sombra se perdió al sol, y esto fue todo.

"¡Oh tú que andas sin rumbo, fuera del verdadero camino!, sábete que a quien desea el palacio del Rey le basta acercarse a él. Es la morada del alma, que vive para siempre; es la meta de los deseos, el refugio del corazón, la sede de la verdad. La presencia de Allāh altísimo es como un océano inmenso; los jardines del paraíso, con todos sus deleites, no son sino una gota en este océano. Quien posee el océano, posee también su última gota. Todo lo que no es océano es mera vanidad. Ya que puedes hallar la vía hasta el océano mismo, ¿por qué detenerse buscando la gota de rocío? ¿Es que uno que participa en los secretos del sol, se entretendrá con la motita que se hace visible en uno de sus rayos? Cuando el hombre se ha hecho uno con el todo, ¿qué le importan las partes? ¿Para qué necesita los miembros del cuerpo quien ha ganado su alma? Si tú has hallado que tu realidad es una con el todo, contempla el todo, búscalo, hazte uno con él, y escógelo para ti".

Una noche, las mariposas nocturnas se reunieron en consejo acuciadas por el deseo de unirse con la llama de la candela. Acordaron que alguna les diera noticia de lo que tanto deseaban. Una de ellas voló a un lejano castillo y vio dentro la luz de la candela. Volvió y narró a las demás lo que había visto y describió la candela lo mejor que pudo. Pero la mariposa que presidía dijo que no les daba la información deseada sobre la candela. Otra mariposa fue hacia la candela y se acercó tanto a la

luz que la tocó con sus alas, pero el ardor de la llama la obligó a apartarse. Volvió y explicó a las demás algo del misterio y de lo que significaba la unión con la llama, pero la mariposa presidente dijo que en realidad la explicación valía poco más que la de su compañera anterior. Una tercera mariposa, partió, ebria de amor, y se arrojó derecha sobre la llama de la candela, con sus antenas tendidas. Al ser rodeada del todo por la llama, toda ella se hizo de fuego como la llama misma. De lejos, la sabia mariposa vio cómo la llama había hecho de la mariposa llama y le había dado su propia luz. Dijo: "Esta sí que ha cumplido su deseo, pero sólo ella comprende lo que ha alcanzado. Nadie más puede saberlo; eso es todo". "Sólo quien ha pasado más allá de todo conocer, y ha perdido la noción de su propia existencia, es quien alcanza conocer al Amado. Mientras te ocupes de tu cuerpo y alma, cómo podrás conocer el objeto de tu amor?"

El universo es el mercado del amor,
porque nada de lo que existe está lejos del amor.
La eterna sabiduría lo hizo todo en amor,
de amor todos dependen, al amor todos se vuelven:
tierra, cielo, sol, luna y estrellas
hallan en amor el centro de sus órbitas.

.....

¿Qué es lo que buscan con tanto afán? —Es amor.
Amor es el objeto de sus más íntimas ansias.
En amor no existe ya ni "tú", ni "yo",
porque el "yo" quedó fuera de sí en el amado.

.....

Quien quiera conocer el secreto de los dos mundos,
hallará que de ambos amor es el secreto.

Al-Suhrawardī, Abū Ḥafṣ (m. 1234/632). — Natural de Suhraward, en el Ğibāl de Persia. Fue sufí y estudió derecho šāfi'ī. Se estableció en Bagdad, donde llegó a ser como superior de los sufíes de la región. Murió nonagenario. Autor del *'Awārif al-ma'ārif*, "dones del conocimiento divino", popular tratado de principios éticos y prácticas sufíes, con notas históricas, interesante para conocer la terminología técnica de los sufíes.

"El fin del retiro espiritual es acercarse a Allāh...; en él el corazón experimenta la fuerza atractiva del espíritu de Allāh, que le atrae a su verdadera morada, hacia el mundo invisible, en que queda perfectamente tranquilo, y, como pulido espejo, refleja la irradiación divina.

Esa atracción es mayor que la del imán sobre el hierro, y así como el imán atrae al hierro por su afinidad en sustancia, así también hay afinidad entre el espíritu divino y el humano, que les impulsa a juntarse. El retiro es la forja en que, por el fuego de austeridad, se funde el deseo, se purifica, resplandece como espejo y en él aparece la forma de lo invisible. En cada mañana de ese retiro, un velo tendría que descorrerse, y el sufí debería hallarse cada vez más cercano a Allāh, de modo que en los cuarenta días, cuarenta velos deberían ser descorridos y la purificada naturaleza humana debería haber avanzado desde el lejano país hasta el país de la vecindad, y la visión del esplendor de la eternidad sin principio debería manifestársele".

"La música no suscita en el corazón nada que ya en él no se halle, de modo que aquel en quien el sentido interior sea atraído por otras cosas y no por Allāh, la música excitará deseo sensual, pero el que está interiormente atraído por el amor de Allāh, se sentirá movido por la música a acercarse a él. Lo que es falso está velado por el velo del egoísmo, que es de tiniebla, terreno, y el velo del corazón es radiante, celeste velo. La gente oye la música según su naturaleza, y los neófitos la oyen con deseo y reverencia, mientras los *awliyā'* tienen por ella la visión de los favores divinos. Para éstos, el oírla es contemplación. Finalmente, están los perfectos, a los cuales, por la música el mismo Allāh se les muestra sin velos".

"Los que han llegado al *tamkīn*, confirmación, han dejado atrás los *aḥwāl*, estados místicos, han pasado los velos, y sus espíritus moran en la luz esencial. Gozan de la intimidad del espíritu en la perfección de la divina belleza. Algunos suben al grado de *anwār al-yaqīn*, las luces de la certidumbre y la contemplación del invisible, arrobados y fuera de su propia existencia, por la contemplación en que la Esencia se manifiesta a los elegidos, y éste es el estado de unión. Sobre éste se halla el *ḥaqq al-yaqīn*, el punto en que el amante queda anonadado, cuando el siervo se halla inmerso en la luz de contemplación, espíritu, corazón y alma, y queda transformado, y éste es el supremo grado de unión".

Ibn al-Fāriḍ, 'Umar (m. 1235/632). — Hijo de *fāriḍ*, notario para sucesiones hereditarias, que desde Ḥāma se

trasladó a El Cairo, donde nace 'Umar. Este cursó en El Cairo derecho šāfi'ī y hadices. Luego se hizo sufí y se retiró a los montes y desiertos al este de El Cairo, y hasta Ḥiğāz, dado a austeridades y penitencia. Pasó luego a la Meca, donde residió quince años. A su regreso a El Cairo, el pueblo le veneró como *walī*, amigo de Allāh. Su tumba, en la ladera del Muqaṭṭam, al oriente de El Cairo, es todavía hoy meta de peregrinos. Su *diwān*, conjunto de poesías, no es muy extenso; sus odas más breves estaban destinadas, probablemente, por su fina expresión, a ser cantadas en las *samā'*, sesiones de los sufíes. En ellas el sentido claro y el oculto hacen que lo mismo puedan ser de amor terreno o celeste. En este *diwān* hay también dos odas claramente místicas: la *Ḥamriyya*, oda al vino, en que se canta la embriaguez producida por el amor divino, y el *Naẓm al-sulūk*, sistema de la vía mística, más conocida por *al-Tā'iyya al-kubrà*, porque sus 756 versos riman en *...ti*. En ellos se encierra la explicación del camino místico, desde los primeros pasos hasta los grados más elevados, pero hay que notar que se trata de una versión poética de la experiencia personal del poeta, que parece haber llegado al supremo grado de unión, y esto hace difícil la interpretación de muchos pasajes. Es de notar que, a pesar del artificio y bellezas del atavío poético, este poema no fue clasificado como poesía, sino como libro fundamental del sufismo, y que nadie osó imitar una composición en que los artificios del estilo se dan la mano con lo más recóndito de la mística. Es obra maestra, llena de enseñanza, en que se presenta la experiencia mística como realización suma de la ortodoxia islámica.

Ibn al-Fāriḍ fue partidario de la predestinación. Allāh es quien hace a uno cristiano, a otro judío, musulmán a un tercero. Por eso, a pesar de la propagación del islam, continúan en pie iglesias y sinagogas. Todos buscan al ser supremo. El pagano se postra ante sus simulacros, los adoradores del sol o del fuego son inducidos a error porque han vislumbrado un rayo de la luz divina. Quien se sienta inclinado a censurarles, piense que hay musulmanes que, aunque inmunes de ese politeísmo, se entregan virtualmente al culto del dinero.

Ibn al Fāriḍ tenía por lícitos la música y el canto en las reuniones, *samā'*, de sufíes para suscitar o favorecer el arrobamiento, y probablemente, como se ha indicado,

sus odas menores fueron compuestas para ser salmodiadas en tales ocasiones. De hecho todavía se usan con este fin y hay quienes se las saben de coro. En lo que toca a los grados supremos, Ibn al-Fārid se atuvo a la común teoría de la permanencia en Allāh después de la unión íntima, de modo que ésta no se interrumpe ya, y el sufí goza de algo así como doble vida, pudiendo al mismo tiempo darse a sus ordinarias ocupaciones.

Ibn al-Fārid fue regular en la práctica de los preceptos obligatorios del culto. En sus poesías se hallan expresiones panteístas, pero es posible que no incurriera en panteísmo formal. El lenguaje de sus obras es rico, lleno de metáforas, con símbolos audaces, difícilmente justificables si se examinan con rigor ortodoxo. Sin embargo, no sólo el pueblo, sino también los doctos, y aun el mismo sultán al-Mālik al-Kāmil, le veneraron como persona elegida de Allāh. Su ardiente expresión del amor místico le valió el nombre de "sultán de los que aman". Sus obras, y en especial la *Tā'iyya*, han tenido muchos comentaristas musulmanes y han sido traducidas, no siempre felizmente, a lenguas europeas.

Para Ibn al-Fārid, la peregrinación a la Meca es la contrapartida de la peregrinación espiritual para unirse con el espíritu de Mahoma, intermediario entre Allāh y el género humano. En un conocido pasaje compara el mundo de los fenómenos en que vivimos con el teatro de sombras chinescas:

> La ilusión te hace ver en la cortina traslúcida
> formas de toda clase. Oyes cantos de pájaros,
> ves caballos corriendo,
> naves que olas combaten, ejércitos en batalla,
> peones y jinetes;
> desde naves luchan otros bien armados
> catapultas desmantelan
> fortalezas, poderosos castillos. Verás fantasmas
> y almas sin cuerpo
> en extrañas, inhumanas formas. Pescadores
> que sus redes lanzan y llenas las sacan;
> cazadores preparando sus trampas,
> monstruos marinos que naves atacan,
> leones furiosos en selvas cazando,
> y muchas otras formas que no menciono.
> Por un instante queda pensando y verás
> que todo lo contemplado de uno sólo es obra
> por velos oculto.
> Descorridos éstos, sólo a él verás.
> Cesó la ilusión de las formas.

* * *

La mano de mi ojo me dio a tomar
llameante vino de amor,
Y por copa su faz bella sobre toda belleza.
Mis amigos creyeron, al irme, que su vino
había alegrado mi íntimo ser,
¡tan extasiado era mi mirar!
No necesitaba yo gustar de mi copa
cuando mi ojo interior miraba lo íntimo de su corazón
arrobado. Di las gracias a los compañeros de taberna.
Mi pasión quedó secreta, a pesar de que me conocían.
Veloz entonces la busqué, pasado habían los días
de mi sobriedad.
No retenido ya por el temor; atrevido ya en mi audacia,
ausente el ojo celoso, sin resto de moderación.
En la intimidad del tálamo le hablé,
mi lastimoso estado revelaba la llama de mi amor,
dividido entre el gozo que consume y la pena que repara.

Ibn 'Arabī (m. 1240/638). — Nació en Murcia en 1165/560. Estudió en Sevilla jurisprudencia y tradiciones, y también en Ceuta. Pasó a Túnez en 1194/590, y allí fue iniciado en el sufismo, estudiando el libro de Ibn Qasyī con un hijo de éste. En Almería trató con uno de los discípulos directos de Ibn al-'Arīf. En sus escritos cita y aprovecha los escritos de éstos y también los de Ibn Barrağān, de Sevilla, y se confiesa paladinamente masarrí. Su sistema, más monista que panteísta, difiere de todos los otros en admitir, como Ibn Masarra, una jerarquía de cinco sustancias para explicar la emanación, y en colocar la *materia prima* a la cabeza de esa jerarquía; pero fue Ibn 'Arabī quien, en sus numerosos escritos, casi trescientos, el que llevó a su más alto grado y difundió por todo el mundo islámico esa orientación del sufismo. A los ocho años de su llegada a Túnez partió hacia la Meca, donde residió algún tiempo, y luego visitó Bagdad, Mosul, Alepo y Damasco; en todas partes el renombre de su saber le granjeaba discípulos y ricos dones, que distribuía entre los necesitados. Muere en Damasco, donde aún hoy se venera su sepulcro.

Entre las principales obras de Ibn 'Arabī se cuentan *Futūḥāt al-makkiyya*, "revelaciones de la Meca", verdadera enciclopedia sufí, que, impresa, alcanza cuatro volúmenes en folio; y *Fuṣūṣ al-ḥikām*, "piedras preciosas de la sabiduría". En los 560 capítulos de la primera expone su doctrina mística y narra los misterios que le han sido comunicados en visión por ángeles, profetas y aun por el mismo Allāh. Fue también poeta, de enrevesada expresión, que explicaba en comentario sus

propios versos. Abarcó toda la ciencia islámica: le eran familiares no sólo las enseñanzas de los teólogos jurisperitos y filósofos, y las de los sufíes hasta su tiempo, sino también los movimientos heterodoxos. Su sistema, vasto y comprensivo de las especulaciones y terminologías de tan diversas procedencias, hace más difícil la lectura de sus obras por la constante dificultad de la inconsistencia en el vocabulario técnico.

Su doctrina se centra en la teoría del Logos. Ontológicamente, el Logos eterno, es la realidad, ser absoluto, sola fuente de toda existencia, principio racional, único en quien la esencia y la existencia son una e inseparables. Puede ser llamado Allāh o universo. El universo puede ser relativo, actual o potencial; es al mismo tiempo eterno-existente y temporal-no-existente. Lo primero, por estar en el conocer de Allāh; lo segundo, por ser externo a Allāh. El universo procede de Allāh como lo particular procede de lo universal. Es el depósito de las ideas inteligibles y de los arquetipos del mundo contingente. Allāh es trascendente e inmanente; la trascendencia y la inmanencia son dos aspectos fundamentales de la realidad tal como el hombre la conoce.

El ser, salvo el de Allāh, existe por virtud de la voluntad divina, de acuerdo con las leyes peculiares de las cosas existentes. Sus agentes son los nombres divinos o conceptos universales. Antes de llegar a existir, las cosas del mundo de los fenómenos estaban latentes en la mente divina como prototipos fijos, y así eran una sola cosa con la esencia divina. Esos prototipos son intermediarios entre el Uno, como absoluta realidad, y el mundo de los fenómenos.

No hay unión con Allāh en el sentido de hacerse uno con él, pero hay la realización del hecho que el sufí es uno con Allāh. El primer Intelecto, principio creador, animador del universo, es la *al-Ḥaqīqat al-Muḥammadiyya*, la realidad de Mahoma. Este principio halla su plena manifestación en *al-insān al-kāmil*, el hombre perfecto. Cada profeta es un Logos de Allāh, pero el Logos es Mahoma, que encabeza la jerarquía de los profetas. Todos los logos manifestados en los profetas se unen en un solo principio universal, que es la realidad de Mahoma y el principio activo de toda revelación.

La conciencia que Allāh tiene de sí mismo llega a su ápice en el *insān al-kāmil*. En éste se realiza el objeto de

la creación, que es el deseo que Allāh tiene de conocerse. El *insān al-kāmil* es miniatura de la realidad. Es el microcosmos, en que se reflejan todos los perfectos atributos del macrocosmos. Y así como la *Ḥaqīqat al-Muḥammadiyya* fue el principio creador del universo, así el *insān al-kāmil* es la causa del universo, la epifanía del deseo de Allāh de ser conocido; porque sólo el *insān al-kāmil* conoce a Allāh y es amado por él. El mundo fue hecho sólo para el hombre.

Ibn 'Arabī expone la opinión de que todos los profetas tienen la *wilāya,* amistad, con Allāh, y que esa *wilāya* es de categoría superior a la *nubūwa,* el don de profecía. Todos los profetas y *awliyā',* amigos de Allāh, son manifestaciones de la *ḥaqīqat al-Muḥammadiyya,* y el Mahoma histórico es superior a todos los demás profetas por virtud de su dignidad de "sello de los profetas", *Ḫātim al-anbiyā'.* Ibn 'Arabī declara que también hay un *Ḫātim al-awliyā',* "sello de los *awliyā'* ", y de varios pasajes puede deducirse que se atribuye a sí mismo esta distinción.

Ibn 'Arabī busca un amor natural y universal, en que toda distinción desaparece y toda determinación, precursor del monismo existencial, *waḥdat al-wuǧūd,* de sus sucesores. Todas las religiones son para él indiferentes. En todas se manifiesta lo divino, en todas recibe adoración la divinidad; pero la mejor de todas es el islam, y el sufismo es su verdadera filosofía:

> Hubo tiempo en que yo censuraba a mi prójimo
> si su religión era diversa de la mía.
> Ya mi corazón acoge toda forma: prado para las gacelas,
> claustro para los monjes, templo para los ídolos,
> Ka'ba para el peregrino, tablas de la ley,
> volumen del Alcorán.
> Amor es mi religión, a cualquier parte que se oriente.

El hombre no tiene libre albedrío, pues al fin y al cabo nada existe sino la voluntad de Allāh, y por la misma razón no hay distinción entre el bien y el mal, ya que la unidad esencial de las cosas hace imposible esa división.

En el *Fuṣūṣ al-ḥikām* describe Ibn 'Arabī el grado más alto de unión como una recíproca compenetración de Allāh con el sufí. Es como si Allāh se revistiera de la humanidad, *nasūt;* la naturaleza divina, *lahūt,* se hace contenido del *nasūt,* que, a su vez, se presenta como continente de aquélla. Por otra parte, el hombre se halla

comprendido y absorto por la divina realidad. Allāh, por modo misterioso, se halla presente en el hombre, y el hombre se halla inmerso en Allāh. Considerando los dos aspectos de esta compenetración, dice Ibn 'Arabī que son dos facetas de un idéntico estado. Por la primera, Allāh se manifiesta como el verdadero *él,* del hombre, que opera por las facultades cognoscitivas del mismo. Por la segunda, el hombre se mueve en el ámbito del ser divino, que se abaja en muchos grados en relación al hombre, de modo que cada facultad humana pueda corresponder a un aspecto particular de la divinidad. "Mi siervo no cesa de acercarse a mí con actos voluntarios, hasta que yo le amo. Y cuando yo le amo, me hago yo su oído, con que oye; su vista, con la que ve; su mano, con la que obra; su pie, con que se mueve". Cuando el espíritu del hombre se ha hecho uno con el espíritu de Allāh, conoce todas las cosas en su origen, porque nada queda fuera del propio ser. La unión disuelve el *yo* como realidad particular, pero la conciencia individual permanece, porque, de otro modo, en el plano de la existencia humana terrestre no quedaría ningún vínculo de la unidad subjetiva del hombre. Cuando, pues, se dice que el *yo,* unido con Allāh, no existe más, quiere decirse que este ser, que, a juzgar por su forma, sigue siendo hombre, en su unión con Allāh no se reconoce en el *yo* de la existencia ordinaria, sino sólo en Allāh.

La fama de Ibn 'Arabī hizo que muchos disimularan sus extravagancias doctrinales, pero otros le tenían por hereje, y en una ocasión peligró en Egipto su vida. Hasta nuestros días ha sido Ibn 'Arabī admirado entre los musulmanes, aunque su estilo esotérico es tan oscuro a veces que se hace difícil entenderle aun a los eruditos musulmanes. Tanto por su gran labor literaria como por su recia personalidad intelectual y su dominante influjo en la evolución posterior del sufismo, ocupa Ibn 'Arabī un lugar preeminente, si no el primero, entre los autores sufíes. La voz casi unánime de los que con más autoridad pueden juzgarle le ha otorgado el título de *al-šayh al-akbar,* el jeque máximo. Sin embargo, aun los que más le veneran, reconocen que, con frecuencia, escribió en estilo ambiguo y peligroso, y que el estudio de sus obras sólo debe permitirse a personas de probada experiencia.

"No hay existencia fuera de su existencia. A esto aludía Mahoma cuando dijo: 'no vituperes al mundo, porque Allāh es el mundo', indicando el hecho de que la existencia del mundo es la existencia de Allāh, sin partícipe, o igual, o semejante". Se cuenta que Mahoma declaró que Allāh le dijo a Moisés: "¡Oh siervo mío!, yo estaba enfermo y no me visitaste; te pedí ayuda y no me la diste". Esto indica que la existencia del mendigo es su existencia, y que la existencia del enfermo es su existencia. Si se admite esto, se reconoce que esta existencia es su existencia y que la existencia de todas las cosas creadas, tanto sustancias como accidentes, es su existencia; y cuando el secreto de un átomo entre los átomos queda manifiesto, también queda manifiesto el secreto de todas las cosas creadas, por dentro y por fuera, y no ves nada en este mundo o en el otro sino Allāh, porque la existencia de esas dos mansiones, y su nombre, y lo que su nombre denomina, son ciertamente él.

Cuando el misterio, pues, se te revela, entenderás que tú no eres otro que Allāh, y que él y tú habéis continuado y continuaréis sin cuando y sin tiempo. Entonces verás que todos tus actos son sus actos, y tus atributos sus atributos, y tu esencia su esencia, aunque no por ello tú seas él o él sea tú, ni en el mayor ni en el menor grado. "Todo es contingente excepto su rostro", nada hay sino su faz, y "dondequiera que te vuelves, allí está el rostro de Allāh".

"Por modo semejante al que muere la muerte del cuerpo, que pierde todos sus atributos, tanto los dignos de loa como los merecedores de condena, así, en la muerte espiritual, todos los atributos, dignos de alabanza o merecedores de castigo, llegan a su fin, y en todos los estados del hombre lo que es divino sustituye a lo que es mortal. Así, en vez de su propia esencia, está allí la esencia divina; y en lugar de las cualidades propias, están los atributos de Allāh. El que se conoce a sí mismo ve que toda su existencia es la existencia divina, pero no se da cuenta de que haya ocurrido cambio en su propia naturaleza o cualidades. Porque cuando te conoces a ti mismo, tu ipseidad se desvanece y conoces que tú y Allāh sois uno y el mismo".

Rūmī, Ğalāl al-Dīn (m. 1273/672). — Nacido en Balkh, en 1207/604, a los cinco años tuvo que salir de la tierra con su familia, pues el padre había caído en desgracia

del soberano. Establecido por fin en Konya, la antigua Iconium, en la actual Anatolia, después de haber estado en otras ciudades, a los veintiún años de su edad, pasó allí el resto de su vida, salvo una breve visita a Damasco, donde se cuenta que tuvo ocasión de conversar con Ibn 'Arabī. *Rūm* es el nombre con que entonces se conocía Asia Menor, y de él deriva el apelativo de Rūmī, al que por antonomasia en Persia y en Turquía se conoce con el nombre de *Mawlāna* o *Mevlana*, "nuestro Señor", dado a los más eximios personajes religiosos. En Konya estudió matemáticas, pero pronto se dio al estudio de la teosofía. Su padre, Bahā' al-Dīn Walad, era ulema respetado y dejó un libro: *Ma'ārif*, "conocimientos divinos", con notables descripciones de experiencias sufíes. En Konya se le adhirieron discípulos, con los que se formó un grupo en el que estaba también su hijo Rūmī. Un día se presentó en Konya un misterioso personaje, el derviche errante llamado Šams al-Dīn Tabrīzī, de ignoto abolengo, con un tipo de sufismo diferente del del padre de Rūmī. Rūmī quedó del todo subyugado por el recién venido y le tomó por maestro, que ejerció sobre él decisiva influencia. Fue para el Mevlana, como "el eslabón que hace brotar la chispa del pedernal". Desde entonces el *samā'*, sesión auditiva, se hace el centro de sus prácticas sufíes, y el Mevlana compone a este efecto una serie de breves poemas publicados como *Diwān-i Šams-i Tabrīz*, bajo el nombre de Tabrīzī. Parece que algunos del grupo del padre se irritaron por el cambio. Un día desapareció Šams al-Dīn Tabrīzī, y se cuenta que el Mevlana fue a Damasco a buscarlo; que por segunda vez estuvo Šams al-Dīn en Konya, y que luego desapareció sin rastro. Nada se puso en claro.

Bausani habla del *Diwān* del Mevlana como de un fenómeno único en toda la literatura persa, por la técnica, en que la emoción poética y su expresión inmediata tiene la primacía, a la que se sacrifica todo lo demás. Es el *Diwān* una vasta colección de odas y cuartetas. Sirva de ejemplo:

¡Moríos!, ¡moríos!, moríos de este amor.
¡Si de este amor morís, todo espíritu seréis!
¡Moríos!, ¡moríos!, no os asustéis de esta muerte.
¡De esta tierra volad, y con el puño del cielo agarrad!
¡Moríos!, ¡moríos!, de esta carne moríos.
La carne es sólo un lazo con que estáis enlazados.
Tomad, tomad el hacha para excavar la prisión:

Excavando el muro, príncipes, emires seréis.
¡Moríos!, ¡moríos! ante el Soberano bellísimo.
Muertos ante él, ministros, sultanes seréis.
¡Moríos!, ¡moríos!, salíos de esta nube.
Cuando salido habréis, luna luciente seréis.
¡Callad!, ¡callad!, el silencio es susurro de muerte.
Toda la vida está en esto: ¡sed una flauta callada!

* * *

¡Venid!, ¡venid!, que el jardín está florido.
¡Venid!, ¡venid!, que ya el amado ha llegado.
Todos juntos, traed el mundo y la vida
y entregadla al sol, que desenvaina la espada.

* * *

El *walī* (hombre de Allāh) está, sin vino, embriagado.
El *walī* está, sin manjares, ya saciado.
El *walī* es atontado y loco.
El *walī* ni come ni duerme.
El *walī* es, bajo el sayal, soberano.
El *walī* es, entre ruinas, tesoro.
El *walī* no es de aire ni tierra.
El *walī* no es de agua ni fuego.
El *walī* es mar sin orillas.
El *walī*, sin nube, llueve perlas.
El *walī* tiene cien lunas y cielos.
El *walī* tiene también cien soles.
El *walī* es por la realidad sapiente.
El *walī* no requiere doctrina de libro.
El *walī* está más allá de fe o su carencia.
El *walī* más allá está del mal y del bien.
El *walī* es caballero venido del nada.
El *walī* sobre glorioso corcel ha llegado.
El *walī* es Šams al-Dīn escondido.
¡Tú al *walī* busca y encuentra!

La obra que más fama ha dado al Mevlana es su *Maṯnawī-i Ma'nawī*, poema espiritual, de más de 26.000 versos, en que se intercalan cientos de anécdotas en que se pasa de la narración a los principios morales y a pensamientos sublimes. Se dice que el Mevlana lo dictaba a sus discípulos. El contenido es como una glosa de la doctrina del islam, en términos parecidos a las teorías de Ibn 'Arabī, pero de modo muy diverso. Mientras éste filosofa con enrevesado y difícil lenguaje, lleno de oscuros tecnicismos, el Mevlana, con fines prácticos, no especulativos, desdeña el lenguaje de las escuelas, y aun las reglas de la retórica, que sustituye con su propio estilo, tan eficaz como original. Así se hace guía que lo mismo ayuda al incipiente que al provecto.

Su inmenso *Maṯnawī*, que no llegó a completarse, empieza *ex abrupto* con el conocido lamento de la flauta de caña:

Escucha la flauta de caña, cómo nos cuenta su historia,
cómo lamenta la separación, diciendo:
"Desde que del cañaveral fui arrancada
mi dulce son hace que lloren hombres y mujeres.
Un corazón busco, un corazón desgarrado por la ausencia del amigo
al que pueda explicar la angustia del deseo de amor.
Quien se halla lejos del propio origen
añora siempre el tiempo en que allí estaba.
En toda asamblea se ha oído mi dulce lamento,
fiel compañero de felices y desdichados
Y todos creyeron ser mis amigos, mas ninguno
buscó en mi corazón mi más profundo secreto.
Y mi secreto no está lejano de mi gemido.
¡Son los ojos y oídos los que carecen de luz!
No hay velo que separa el cuerpo del alma, ni el alma del cuerpo,
pero al alma, a nadie le es dado el verla".
Fuego, no viento, es el sonar de la flauta;
quien este fuego no tiene merece caer en la nada.
Es el fuego de amor que ha caído en la flauta,
es el fervor del amor que bulle en el vino.
La flauta es fiel compañero de quien ha perdido el amigo,
mientras sus dulces acentos angustian el corazón.
¿Quién vio jamás veneno y triaca como la flauta?
¿Quién jamás vio confidente y amante como la flauta?
La flauta nos habla de senda roja de sangre,
la flauta nos cuenta relatos del amor de Maǧnūn [26].
Sólo al que está fuera de sentido se confía el secreto.
La lengua no tiene más cliente que el oído.
En nuestra aflicción los días se eternizan,
los días van de la mano con ardiente angustia.
Si nuestros días llegan al término, no lo temo,
mas quédate tú. Nadie es como tú santo.
Nosotros somos como arpas que tú con el plectro tocas.
No es nuestro su lamento. Tú quien lo produce eres.
Como la flauta somos, la música en ella es tuya.
Como los montes somos, de ti es en ellos el eco.
Piezas de ajedrez somos, en derrota y victoria empeñados.
De ti, ¡oh Perfecto!, derrota y victoria proceden.
Leones somos, pintados en banderas,
que el viento hacia adelante cada momento impulsa.
Visible es su ímpetu al lanzarse, el viento es invisible.
¡Pueda por siempre lo Invisible ayudarnos!

26. Uno de los clásicos tipos de locura de amor. *Maǧnūn* significa *loco*.

Así comenta el Mevlana el pasaje coránico de la anunciación [27]:

16. Haz mención, en el libro, de María cuando se retiró de los suyos a un sitio oriental. 17. Y tomó, para recatarse de ellos, un velo. Y nos le enviamos nuestro espíritu, que se presentó a ella como hombre sin tacha. 18. Dijo ella: Me refugio en el misericordioso, de ti, si temes a Allāh!

En su comentario, el Mevlana nos dice que María, estando sola en su cámara, vio una forma aumentadora de vida, robadora de corazones: el espíritu fiel se alzó frente a ella desde la faz de la tierra, como sol que se alza esplendente desde oriente. Un temblor sobrecogió a María, temerosa de corrupción. María quedó fuera de sí, y en tal estado exclamó: Me acojo a la protección divina. Porque ella, toda pura, solía elevarse en vuelo a lo Invisible. Considerando que este mundo es un reino sin permanencia, prudentemente se hizo una fortaleza con la presencia de la divinidad, para poder hacerse fuerte en la hora de la muerte y que el adversario no hallara modo de asaltar. Y no halló mejor fortaleza que la protección de Allāh, y escogió sitio para acampar cabe tal fortaleza. La prueba de la bondad divina le dijo: Yo soy el fiel mensajero de la presencia. No me temas. No apartes tu cabeza de los grandes de la majestad, no te retires de tan excelsos confidentes. Y, al hablar así, una llama de pura luz subía de sus labios directa hasta la estrella Arturo. Estás huyendo de mi ser a no-ser. En no-ser yo soy rey y portaestandarte. Mi mansión y mi morada está en no-ser. Sólo mi adoptada forma está ante nuestra señora. ¡María!, mira bien, porque soy forma difícil de aprehender: soy juntamente luna nueva y fantasía en el corazón. Soy de la luz del Señor, como la verdadera aurora, porque no hay en mí noche ni día. Hija de Imrām, no clames a Allāh buscando refugio contra mí, porque yo desciendo del refugio de Allāh. El refugio de Allāh ha sido mi origen y mi conservación, la luz de este refugio, que era antes que hubiera palabras. Estás buscando refugio contra mí en Allāh, pero en preeternidad yo soy el retrato de ese refugio. Yo soy el refugio que muchas veces ha sido tu liberación. Estás buscando refugio, y yo soy este refugio. No hay calamidad peor que la ignorancia. Tú estás con el Amigo y no sabes cómo

27. *Cor.* 19/16-18.

amar. Supones que el Amigo es un extraño; has puesto al gozo el nombre de aflicción.

El no-ser, *'adam*, es idea constante en el Mevlana. Allāh es el no-ser de todo lo contingente. Allāh tiene su taller en el no-ser, en la nada. El no-ser, la nada, es el lugar de los ingresos; el ser es el lugar de los gastos. Porque el taller de Allāh es la nada, y fuera del taller nada tiene valor. La obra ha tendido un velo en torno al operario, al que tú no puedes ver más que en la obra y por la obra. Ya que el taller es el lugar en que mora el operario, el que está fuera del taller no lo conoce. Vente, pues, al taller, esto es, al nada, y podrás juntamente ver la obra y el operario.

En cada instante el mundo se renueva sin que lo advirtamos: a nosotros nos parece inmutable. La vida llega como un torrente siempre nuevo, y a nosotros, en el cuerpo, nos parece continua. Nos parece continua e inmóvil, porque la mutación es rápida; si se hace girar con rapidez una antorcha, nos parece continua rueda de fuego.

Allāh crea pronunciando sus misteriosos conjuros sobre el no-ser. Los hijos de nada, sin ojos ni oídos, empiezan a removerse, y por el conjuro corren en bandas hacia las playas del ser, danzando de gozo... Y cuando él susurra algo a la rosa, ésta se abre y sonríe; murmura algo a la piedra, y nace la piedra preciosa...; al cuerpo le da su mensaje, y surge el espíritu, y cuando habla al sol, éste se hace radiante de luces. Pero cuando algo le dice el Tremendo, la roja mejilla del sol se cubre de eclipses...

LA "ṬARĪQA" (congregación de derviches)

Desde que el sufismo fue tomando carta de naturaleza en la comunidad musulmana, a fines del siglo XII/VI, fue creciendo el número de los que, por fines piadosos, desearon la dirección de sufíes experimentados que les iniciaran en las prácticas del sufismo. La afluencia de sujetos implicaba la necesidad de establecer regla y jerarquía, y unas tras otras fueron naciendo las agrupaciones fundadas con tal objeto.

No por ello cesaba el sufismo individual, o el de grupos de personas selectas, pero junto a éstos empezaba a darse el sufismo colectivo, y si vale la frase, la producción en serie, con sus ventajas e inconvenientes.

Ṭarīqa, significa en árabe vía o camino, y por proceso semántico se pasa al significado de regla de vida, y de la asociación misma, en que rige la regla preceptuada para los miembros. De este modo, *ṭarīqa,* pl. *ṭuruq,* significa cofradía, hermandad, asociación de derviches.

Así como los sufíes, para repeler los ataques de sus adversarios en el campo musulmán y para establecer sobre base firme su profesión de ortodoxia, habían recurrido al expediente de hallar el origen del sufismo en el mismo Mahoma, como modelo de todos, así también, los fundadores de una *ṭarīqa,* para reforzar su posición en la comunidad ortodoxa y para atraer mayor número de adeptos, establecieron cada uno su propia *silsila,* cadena, o genealogía espiritual, por medio de la cual, y a través de venerados transmisores, como eslabones de la cadena, se afirmaba haber recibido la regla, sea de 'Alī, sea de Mahoma, que, a su vez, por medio de Gabriel, la había recibido del mismo Allāh. De esto resultaba que Allāh había comunicado dos enseñanzas: una externa, obligatoria para todos, y otra interna, reservada a pocos, los cuales la habían ido transmitiendo en sucesivas generaciones. Otra consecuencia del origen divino de la *silsila,* cadena, que admiten todas las *ṭarīqa,* es la perfecta ortodoxia de los métodos empleados en cada una de ellas. Así, en las inevitables rivalidades, no pudiendo poner tacha en las respectivas reglas, los adversarios se verán reducidos a acusarse de falta de observancia, o de haber alterado la regla primitiva.

Además de la *silsila,* cadena, serie, genealogía, con que se hace remontar hasta Allāh la fundación de la *ṭarīqa,* hay otra *silsila,* continuación de aquella en sentido opuesto, constituida por los nombres de los jeques que han ido rigiendo la *ṭarīqa* desde su fundación, conservando y transmitiendo el depósito de su fundador. Cada uno de los miembros de una *ṭarīqa* ha de conocer perfectamente estas *silsilas* que le ponen en relación con Allāh. Además, ha de estar persuadido de que su regla es el meollo de la religión y de que las ceremonias y ritos de su *ṭarīqa* tienen por lo menos tanto poder como las oraciones obligatorias para cada musulmán. Su propia

conexión con la *silsila* queda asegurada por la iniciación en la *ṭarīqa*. Los principios fundamentales de la *ṭarīqa*, provenientes, como se ha dicho, de Allāh, se hallan contenidos en la *waṣiyya*, legado, documento en que se inculcan consejos de elevada perfección moral; herencia preciosa y talismán sin igual.

Como entre los sufíes individuales, también hay entre las *ṭarīqa* algunas de tendencias antinómicas, y a éstas se les designa con la palabra persa *be šar'*, sin ley, para distinguirlas de las otras, a las que se llama *ba šar'*, con ley. En general, la tendencia al antinomismo es más aparente entre turcos, persas e indios, y lo contrario puede decirse de los pueblos arabófonos, incluso los magribíes.

La jerarquía. — Al frente de cada *ṭarīqa* está un jeque al que hay que considerar como dotado de poder espiritual y temporal, favorecido por Allāh con taumaturgia, ciencia extraordinaria y capacidad para curar las almas. Sus preceptos han de ser obedecidos antes que los de la autoridad temporal, pues no tiene más superior que Allāh, el cual le ha comunicado en grado excelente la *baraka*, bendición divina, con sus favorables efectos espirituales y temporales, comunicable de diversos modos, y especialmente por contacto. Al jeque compete la dirección superior, la administración y nombramiento de los cargos mayores; pero cuando, en tiempos pasados, la dispersión de los afiliados por vastas y lejanas regiones hizo prácticamente imposible el gobierno directo central, el jeque nombró vicarios o delegados, y en no pocos casos la separación administrativa dio origen al nacimiento de ramas separadas de la *ṭarīqa* principal.

Sujeto al jeque, o a sus delegados, está el *muqaddam*, adelantado o prepósito local, que se halla en contacto con el pueblo, propaga la *ṭarīqa* y dirige la actividad de ésta según las instrucciones recibidas o según su propio criterio, en función del grado de independencia práctica en que se halle. A las órdenes del *muqaddam* hay oficiales inferiores y numerosos emisarios para transmisión de órdenes y convocación a reuniones. Los nombramientos se extienden en documentos llamados *iǧāza*, permiso, en los cuales suele contenerse el *ḏikr* propio de la *ṭarīqa*, la *silsila*, el método de iniciación y las instrucciones generales propias del cargo. Los simples miembros reciben diversos nombres: *iḫwān*, hermanos; *faqīr*,

pl. *fuqarā'*, pobres; *darwīš*, derviche. Entre los simples miembros los hay de varias categorías, porque los de más alto grado, que no son muchos, hacen vida común, mientras los demás, la gran mayoría, viven en sus casas, entregados a sus ocupaciones ordinarias, y sólo de vez en cuando han de reunirse para alguno de los ejercicios prescritos. También entre los de más alto grado hay clases, cada una con sus propias obligaciones. En Siria y en Egipto, en los siglos XIII/VII y XIV/VIII, hubo cenobios de mujeres derviches, pero hoy todas son de la categoría inferior y viven en sus casas. Cuando son numerosas las afiliadas en una misma localidad, tienen su propia superiora, que preside las reuniones y hace las veces del *muqaddam* en la instrucción de las aspirantes.

En todos los países del islam ha habido muchos y bien dotados cenobios y establecimientos menores variamente denominados en los distintos países: *hānqā, tekke, ribāṭ, zāwiyya. Ribāṭ*, de donde el nombre de la ciudad de Rabāṭ, y de varias Rábida y Rápita en España, era el puesto fortificado de frontera donde se establecían los *murābiṭ*, morabitos, que se daban a ascetismo y a defender con la espada las fronteras. *Zāwiyya*, rincón, ángulo, era el retiro del anacoreta; luego puede significar cenobio o residencia de algún morabito, o su tumba, o morada de un *muqaddam*, o simplemente lugar de reuniones, techado o al aire libre. En general, una *zāwiyya* suele incluir un lugar para la oración, una tumba venerada, un local para la recitación coránica, una escuela elemental coránica, habitación para huéspedes y, con frecuencia, un cementerio para los que desean ser enterrados junto a su santuario preferido.

Cuando la *zāwiyya* es casa matriz de la *ṭarīqa* y abriga comunidad numerosa, suele tener edificios separados para las mujeres de los derviches, porque, aunque se recomienda el celibato para los plenamente iniciados, no siempre se practica. Suele haber también oficinas en las que pueden prestar sus servicios los afiliados que viven fuera. Entre los derviches cenobitas hay algunos especialmente destinados a recoger las cuotas ordinarias de los miembros externos.

Los bienes de la *ṭarīqa* proceden de fundaciones pías, de legados, dones espontáneos, tasas de iniciación, cuotas más o menos moderadas y más o menos voluntarias, periódicas o extraordinarias, impuestas a los cofrades;

ventas o subastas de objetos de piedad que pueden adquirir gran valor según de la persona que los haya usado o la tumba sobre que hayan sido colocados. Además, en muchos casos, los *muqaddam* consideran como propios los bienes de los afiliados. Se refieren casos de vejaciones que quedan impunes porque la víctima no se atreve a ponerse al amparo de la ley; ni aun podrá alcanzarse de ella que testifique la verdad, porque esto sería rebelarse contra poderes que pueden atraer toda clase de calamidades espirituales y temporales. Tampoco irá nadie a visitar al *muqaddam*, en busca de algún favor para este mundo o para el otro, con las manos vacías; hasta se irá a robar para poder presentar algo aceptable. Cuando, por ejemplo, se reciben letras patentes del jeque, el *muqaddam* convoca una reunión de cofrades y les recibe teniendo al lado bandejas en que se van depositando las albricias. Los bienes así adquiridos se destinan en parte a los gastos ordinarios, en parte a la caja y se emplean en beneficencia, como sería asistencia a peregrinos y pobres, o reparto de grano entre los cofrades en tiempo de carestía.

La iniciación. — Para ella se requiere un período más o menos largo de preparación. El candidato, *murīd*, ha de sujetarse en todo a su jeque o maestro. Al *murīd* se le instruye en los deberes ordinarios de todo musulmán, y luego se le hace aprender algunas fórmulas sencillas, para repetirlas después en las oraciones cotidianas, obligatorias para todo musulmán. Cada día el jeque y sus ayudantes ejercitan en común a los candidatos, y éstos tienen además frecuentes conferencias particulares con su maestro, que les va instruyendo en los grados de la vía. Así, por ejemplo, les podrá decir que el primer grado es de *nāsūt*, humanidad, regido por la ley ordinaria del islam, propio del *'ābid*, siervo; el segundo es de *malakūt*, estado angélico, en que hay que procurar toda puridad, propio del *zāhid*, asceta; el tercero, el de *ǧabarūt* y de *ma'rifa*, poder y conocimiento intuitivo, propio del *'ārif*, el que sabe; el cuarto, de *lāhūt*, divinización, endiosamiento, en que se llega a la *ḥaqīqa*, verdad absoluta, propio del *muḥibb*, amante. Esos grados varían en número y en nombre.

También podrá el maestro indicar a los candidatos estos cinco preceptos: 1) Temer a Allāh y dominar las pasiones, refrenar los sentidos. 2) Conformarse a los pre-

ceptos de la ortodoxia. 3) No tener para las criaturas ni amor ni odio, no querer más una cosa que otra. 4) Contentarse con lo que Allāh destina para cada uno, sin afligirse si son males ni alegrarse si son bienes. 5) Atribuirlo todo a Allāh, porque todo viene de él.

La regla no es inflexible más que en tres puntos: obediencia al jeque; secreto en lo que toca a los asuntos de la *ṭarīqa;* solidaridad con los hermanos, *iḫwān.* Los maestros suelen ser duchos en el trato con la gente y dan a cada uno lo que mejor le cuadra: al rigorista, ritos minuciosos; al timorato, moral depurada; al docto, doctrinas especulativas; al supersticioso, talismanes; a muchos, ayuda material.

Los documentos y libros en que se contienen las doctrinas de la *ṭarīqa* abundan en consejos de vida moral y en tradiciones a propósito para exaltar la excelencia de la propia *ṭarīqa.* Por ejemplo, en la iniciación de la *ṭarīqa Raḥmāniyya,* el jeque dice, en una larga instrucción, al candidato:

> Busca en todo ser agradable a Allāh... Sé paciente. La paciencia es la columna de la piedad... Piensa en la muerte, porque en este pensamiento está la base de renunciar a todo. En todo tiempo, en toda ocasión, ten confianza en Allāh. No te quejes de las pruebas que Allāh te envía... Sé en este mundo como un viajero que pasa. Deja cuanto pueda distraerte de la adoración a Allāh excelso. Obliga a tu espíritu a meditar, habitúa tus ojos a las vigilias, familiarízate con la adversidad, sea el desasimiento tu bandera, la abstinencia tu hábito, el silencio tu compañero. Pasa tus días en hambre y sed, tus noches en meditación y llanto por tus pecados. Figúrate que tienes el paraíso a tu derecha, el infierno a tu izquierda, el puente bajo tus pies..., y que Allāh te examina. Duro es hacer obras dignas de recompensa. Más duro será perder la recompensa.

Para encarecer la excelencia de la propia *ṭarīqa* hay narraciones como la de los siete sueños del jeque de la *Raḥmāniyya.* En el primero, el jeque ve en sueños a Mahoma y le pregunta sobre su *ṭarīqa.* Mahoma le dice: tu *ṭarīqa* es como el arca de Noé: el que en ella entre se salva. En el segundo sueño, Mahoma le garantiza la salvación de cuantos se atengan a la regla de su *ṭarīqa.* En sueños sucesivos Mahoma concede más todavía, y le promete que cuantos le vean, o vean a quien le ha visto, u oigan recitar la jaculatoria propia de la *ṭarīqa,* serán salvos. Termina la relación de estas visiones con una del

juicio final, en que todos los de su *ṭarīqa* se salvan y jurando el jeque, por Allāh, que durante diez años ha visto a Mahoma una o dos veces cada día. Como además promete que no caerá en el infierno quienquiera que visite su tumba, se explica que las dos en que, según se dice, descansan sus restos, sean meta de numerosas peregrinaciones.

El período de preparación se reduce, para la mayor parte de los candidatos, a algunos meses de vida en común y a la adquisición de algunas exterioridades, vuelven luego a sus casa hechos píos musulmanes, porque se han comprometido, no sólo a cumplir exactamente los deberes de la *ṭarīqa,* sino también los ordinarios de todo musulmán, y el temor de perder la *baraka,* la bendición espiritual que andan buscando, les hace perseverar. En sus pueblos se juntan con otros hermanos, obedecen a los representantes del jeque, contribuyen a las cargas comunes y se ayudan mutuamente en lo que haga falta.

Para los aspirantes selectos se reserva una instrucción prolongada y cuidadosa y un conocimiento más íntimo de los secretos de la *ṭarīqa.* La iniciación tiene ritos muy variables, pero hay otros comunes. El aspirante, previamente preparado, se adelanta con dos derviches que le presentan. El *muqaddam* le hace jurar discreción absoluta sobre todo lo referente a la *ṭarīqa* y obediencia ciega a los jefes. Luego le manda recitar la *šahāda,* profesión de fe islámica, le instruye sobre sus nuevas obligaciones, y juntando de modo especial la palma de su mano con la del aspirante, ocultas ambas bajo la manga del *muqaddam,* se establece entre ambos un pacto indisoluble, cuya violación atraería sobre el aspirante la maldición de Allāh. Desde este punto, el aspirante no puede emprender nada sin la venia de su maestro. Durante la ceremonia tiene lugar la entrega o investidura de la *ḫirqa,* grosero hábito del derviche, símbolo de renuncia y de pobreza. La asamblea recita en común la primera azora del Corán, y siguen las zalemas y enhorabuenas. Algunas *ṭarīqa* tienen un breve período de probación, otras lo prolongan hasta mil y un días.

En la ceremonia de iniciación, el *muqaddam* comunica al discípulo, llamado desde este momento *sālik,* viajero, el *wird,* o sea la fórmula o fórmulas propias de la *ṭarīqa* para invocar a Allāh, y la *iğāza,* documento de in-

corporación en que, además del *wird*, se contiene la *silsila* de la *ṭarīqa* y algunas instrucciones. Esta *iğāza* se conserva como preciado documento.

El *wird* es de varias clases. El *wird al-'āmm*, general, público, consiste en breves frases que hay que repetir gran número de veces, en algunos casos hasta mil, después de cada una de las cinco oraciones rituales que obligan cada día a todo musulmán. Hay otro *wird* secreto, que se comunica con gran misterio, y es uno de los nombres de Allāh, que hay que tener constantemente en los labios y en el corazón. Hay además otros *wird* que son también propios de la *ṭarīqa*, como el que sirve para que los miembros de ella puedan reconocerse en secreto entre sí. Este *wird* ha de tener por lo menos cuatro breves secciones. Si a la primera se responde correctamente con la segunda, se repite la prueba con la tercera, y la contestación acertada de la cuarta completa al santo y seña.

Prácticas rituales. El "ḏikr". — *Ḏikr* significa mención, recuerdo, memoria, sea mental, sea expresado al exterior. Es palabra que se halla en el Corán. En la técnica sufí, *ḏikr* significa la alabanza de Allāh con palabras determinadas o breves frases repetidas en voz alta, o baja, o sólo mentalmente, según reglas establecidas. Se ha dado una definición descriptiva del *ḏikr* diciendo que es oración continua. Se discute si es más meritorio el pronunciado en voz alta o el que se expresa sólo con el corazón. En todo caso, el *ḏikr* ha de ser oración y adoración de todo el hombre.

El *ḏikr* es el elemento de mayor importancia en el ritual de la *ṭarīqa* y sirve además para mantener el influjo de ésta sobre los derviches. El *ḏikr* varía según el grado del sufí. Para el aspirante consiste el *ḏikr* en repetir la primera fase de la profesión de fe: *lā ilāha illà Allāh*, "no hay dios sino Allāh". Para el *sālik*, proficiente, consiste en repetir la palabra Allāh. Para el *'ārif*, provecto, consiste en repetir el pronombre *huwa, hū*, él. Se previene que cada uno ha de atenerse rigurosamente al *ḏikr* que la toca, sin atreverse a emplear otro de grado más alto o inferior, so pena de irremediable fracaso en la vía emprendida, porque el *ḏikr* no es invención humana: Allāh, al inspirar la regla de cada *ṭarīqa*, ha determinado el número exacto de veces que los devotos de los varios grados lo han de repetir y los favores que con ello han de obtener.

Además de este significado, en que *ḏikr* es sinónimo de *wird,* la reunión o sesión regular de los miembros de la *ṭarīqa* para sus prácticas rituales se llama también *ḏikr.* Para estas sesiones, cada *ṭarīqa* tiene sus fórmulas y ceremonias especiales, sus letanías de nombres y de atributos divinos, sus diversas invocaciones, sus métodos de recitación modulada, cuya cadencia ha de ser acompañada con movimientos y posturas del cuerpo encaminadas a favorecer el tránsito a estados psicológicos anormales. Para provocar tales estados, algunas *ṭarīqa* recurren al canto, a la música, a la danza. Los teólogos musulmanes no andan acordes sobre la licitud de estos medios. Algunos distinguen entre música profana y música religiosa, y permiten ésta; otros reprueban la danza.

Combinando las descripciones que de las sesiones de *ḏikr* han hecho diferentes observadores, se puede obtener una idea bastante aproximada sobre las mismas. Cuando los miembros concurrentes son en suficiente número, el *muqaddam* empieza leyendo y comentando algunos pasajes de uno de los libros clásicos de sufismo, por ejemplo, la *Risāla* de al-Qušayrī, y los concurrentes le hacen preguntas y se discute tranquilamente la materia propuesta. Así preparado el ánimo los concurrentes, o algunos de ellos, se disponen en dos filas o en círculo, mientras el que dirige el rito se coloca en el centro y empieza a entonar el *wird,* jaculatoria repetida, o bien el chantre canta alguna estrofa de poetas sufíes, con o sin acompañamiento de instrumentos músicos. Estos suelen ser flauta y tamboril, y a veces un instrumento de cuerda semejante al violín. El ritmo es muy lento al principio. Entretanto, los derviches, inmóviles, atienden al ritmo de su respiración que está minuciosamente prescrito. Luego se repite a coro el *wird,* que puede ser, por ejemplo, la palabra *Allāh,* y los asistentes, en movimiento de vaivén, inclinan el busto hacia adelante y hacia atrás, mientras que de la palabra *Allāh* se oye sólo al final *hā* del acusativo, el final *hi* del genitivo y el final *hu* del nominativo. Sin dejar el movimiento de vaivén, al pronunciar *hā* se inclina la cabeza hacia el lado derecho; al pronunciar *hi,* hacia el lado izquierdo, y al pronunciar *hu,* se inclina la cabeza hacia el pecho. El ritmo se va haciendo más rápido, los miembros se ponen tensos, se colorean las mejillas; unos cierran los ojos, otros los tienen desmesuradamente abiertos, la respiración se hace

anhelante. De repente, uno se adelanta, y otros le imitan y todos se ponen a danzar. El chantre va pasando insensiblemente a entonar estrofas del "Sultán de los amantes", esto es, de Ibn al-Fāriḍ, de acentuado misticismo. Gritos de *¡Huwa! ¡Huwa!*, ¡El! ¡El! resuenan por todos lados. Los derviches que están fuera del círculo y que no han tomado parte en la danza, acompañan con movimientos moderados el ritmo del *ḏikr*. Con frecuencia, arrastrados por el sentido del canto, también ellos lanzan un grito y se precipitan a tomar parte en la danza. La excitación aumenta. Todos están sudorosos, los turbantes se desanudan, giran las cabezas. El *muqaddam* vigila a cada uno. Si ve que alguien afloja, le recita un verso místico con el mismo ritmo que el chantre, y el rezagado cobra nuevo aliento. Ya no se percibe más que la respiración precipitada y se va apaciguando el frenesí: la criatura débil se aniquila ante él. El *muqaddam* hace sentar a todos y el chantre entona un verso, como: "Si está ausente de la pupila de mi ojo, él está presente en mí". Una sonrisa ilumina los rostros de los que están como en trance, balanceando rítmicamente sus cuerpos. El chantre entona otros versos: "¡Oh si esto pudiera durar eternamente...". El *muqaddam* los va despertando. Hay mutuos parabienes y se sienten aliviados y felices.

Para llegar a tal grado de excitación, algunas *ṭarīqa* tienen procedimientos peculiares. Los *mevlevíes* se excitan por medio de una danza que consiste en girar sobre sí mismos y dar al mismo tiempo la vuelta a la sala en que se hallan, con movimiento cada vez más acelerado, como giran los planetas alrededor del sol. Otros profieren gritos y alaridos, cada vez más estentóreos y frecuentes, moviendo al mismo tiempo cuerpo y cabeza del modo ya dicho. El frenesí a que puede llegarse es tal, que algunos, como los 'isāwíes, danzan sobre carbones encendidos, tragan escorpiones vivos, se infieren heridas, se atraviesan las carnes con grandes clavos. En ciertas sesiones de gente inculta, el *muqaddam* ha de tener cuidado de que la sesión no acabe en tragedia, cuando los hermanos, en vez de darse a sí mismo, empiezan a atacar a los demás. A veces hay mujeres espectadoras que animan con sus gritos, y al final puede ser de desenfrenada orgía.

Actividades de la "ṭarīqa". — El fin primario de esas asociaciones es religioso y ético, y algunas *ṭarīqa* han limitado a ello sus actividades, sobre todo las establecidas en países menos atrasados. En países más atrasados, la *ṭarīqa* ha sido un elemento considerable de orden y de elevación social. Por ejemplo, gracias a su influjo, las principales vías caravaneras de las regiones magribíes del Sahara y del Sudán se mantuvieron abiertas y se reprimió el bandidaje. En muchas *zāwiyya,* establecidas en puntos estratégicos, los viandantes hallaban protección y ayuda; había en ellas escuelas coránicas, y los jeques resolvían por arbitraje disputas y litigios. Todo esto contribuía a captarse el respeto y a aumentar el número de prosélitos. Los negros, atraídos por lo llamativo de las ceremonias, no tenían dificultad en abrazar el islam ni en afiliarse a una organización poderosa que les brindaba protección, les elevaba socialmente sobre sus paisanos y tenía además el incentivo de ser sociedad de algún modo secreta, detalle tan del gusto del negro africano.

Así, por una parte, la *ṭarīqa* conseguía extenderse, aumentar en número de afiliados, multiplicar sus fuentes de riqueza, porque no hay que olvidar que sus dirigentes eran en muchos casos hábiles mercaderes y comerciantes, que trabajaban también en propio provecho; y, por otra, difundía el islam y la lengua árabe, enseñando su alfabeto a los negros, y llegaba a provocar notable mudanza en las condiciones sociales de algunas localidades.

Con frecuencia, la *ṭarīqa* ha constituido una religión dentro de la religión y un Estado dentro del Estado, porque los miembros han de obecedeer al jeque de su *ṭarīqa* antes que a otra autoridad alguna. Contando con la obediencia y disciplina de gran número de miembros, repartidos en diferentes localidades y países, y con opulentos recursos, se ha hecho casi inevitable que, a pesar de que en sus programas, en que las *ṭarīqa* profesaban su aversión a inmiscuirse en política, de hecho todas, y algunas más en particular, han llegado a ser factores con los que han tenido que contar aun Estados poderosos, no sólo en asuntos de política interna o colonial, sino aun a veces en el plano internacional.

En todo tiempo, la influencia y popularidad de que gozaban, creó a las *ṭarīqa* serios enemigos entre ulemas,

muftíes y teólogos, que veían en ellas grave peligro a su propia preponderancia, y las atacaban como semillero de detestables innovaciones. Sin embargo, la masa no dejaba de considerar a los derviches como electos de Allāh, cuyas pías y misteriosas prácticas debían ser respetadas. Por su parte, príncipes y personajes que necesitaban el apoyo de la *ṭarīqa* quedaban obligados a favorecerla, y aquellos soberanos que se consideraban bastante fuertes para desafiarlas no siempre lograban su intento. Se cuenta de un sultán meriní que no tuvo más remedio que revocar la orden de destierro dada contra un morabito, porque toda la población de Mequínez se había salido con él de la ciudad. Siempre que, en Turquía, algún visir quería emprender procedimientos serios contra las *ṭarīqa*, se oponía el pueblo, no obstante las vejaciones que tenía que soportar de parte de los derviches, por temor de atraerse los anatemas de tantos amigos de Allāh. En 1826/1242, el sultán otomano Maḥmūd II, con ocasión de la supresión de los jenízaros, quiso abolir la *ṭarīqa* de los bekṭāsíes, y, en efecto, se ajustició al jeque y a los principales miembros, se desterró a muchos, se demolieron las *zāwiyya*, pero a poco la *ṭarīqa* estaba tan pujante como antes.

Desde los orígenes hasta nuestros días, se ha calculado en unas doscientas el número de las *ṭarīqa* más importantes, incluyendo las grandes ramas desgajadas de un tronco común. Hasta el siglo XII/VI, los cenobios habían sido como oasis en el desierto de la vida mundana, separados de ésta. Con la fundación de las *ṭarīqa*, su influjo entra directamente en todas las capas sociales. Las *ṭarīqa* hoy existentes son como unas cincuenta, distribuidas por los países del islam. No siendo hacedero dar detalles de todas, bastará dar noticia de algunas.

SIGLO XII/VI

'Abd al-Qādir al-Ǧīlī, o al-Ǧīlānī, natural de Gīlān, en Persia, es el epónimo de la *ṭarīqa qādiriyya*, la primera en orden de tiempo y una de las más importantes en el mundo islámico. 'Abd al-Qādir salió de su tierra natal a los diez y siete, o diez y ocho años de edad, y se estableció en Bagdad con el fin de estudiar hadices y derecho ḥanbalī. En Bagdad se inició en el sufismo y empezó a

hablar en público sobre piedad y vida religiosa. Muchos acudían a oírle atraídos por su creciente renombre. Compuso numerosos escritos espirituales, muchos de los cuales han llegado hasta nosotros. Murió en Bagdad en 1166/561. Sus discípulos sacaron de sus escritos los fundamentos de la *ṭarīqa qādiriyya,* propagada por éstos aun en vida del maestro. Aunque éste era ḥanbalī, nada tiene de ḥanbalismo esta *ṭarīqa,* antes se distingue por su amplitud y tolerancia. Con el transcurso del tiempo, hubo divisiones y subdivisiones, y muchos fueron los adeptos en todas las regiones del islam, especialmente en India, donde aún es grande su influjo. No cabe duda de que uno de los factores determinantes de esa vasta aceptación ha sido la fiel observancia de los preceptos religiosos ortodoxos y la condenación de tendencias heterodoxas. Los sermonarios de 'Abd al-Qādir son reputados como los mejores del islam, y él es uno de los pocos *awliyā'* cuya memoria es venerada desde China hasta Marruecos.

Ṭarīqa Rifā'iyya. — Fundada en Iraq por al-Rifā'ī (m. 1183/578); esta *ṭarīqa* estuvo muy extendida en Turquía, Siria y Egipto. Sus afiliados se revuelcan sobre carbones encendidos, extinguen las llamas con sus cuerpos, tragan serpientes y hacen cosas semejantes.

Ṭarīqa šāḏiliyya, llamada también *madaniyya.* — Fundadores, Abū Madyan (m. 1197/594) y 'Alī al-Šāḏilī, de Túnez (m. 1256/654). Merece atención especial por ser de origen andalusí y por haberla relacionado Asín Palacios con el desarrollo de la mística en España cristiana. Abū Madyan nació en Cantillana, no lejos de Sevilla, hacia 1126/520. Estudió primero en Sevilla y luego en Fez, donde, con su maestro en la vía ascética, leyó las obras de al-Muḥāsibī y de Algazel. Terminada su formación y habiendo recibido la iniciación al grado de sufí, su maestro le permitió ir a Oriente para hacer la peregrinación a la Meca y para oír después al famoso maestro de Bagdad, 'Abd al-Qādir al-Ǧīlānī; a su regreso fijó Abū Madyan su residencia en Bujía, dándose a vida ascética y a la enseñanza de sus discípulos, que de uno y otro lado del Estrecho, acudían a oírle. No se limitaba Abū Maydan a esa enseñanza privada, antes se dirigía también al pueblo de modo vivo y sencillo. Daban eficacia a sus palabras la modestia de su exterior, la pobreza

de su hábito y la fama que entre el vulgo corría de estupendos milagros, cuya autenticidad no resiste al examen de la crítica. La autoridad lograda ante el pueblo por su vida ejemplar y por su doctrina atrajo contra Abū Madyan la hostilidad de los alfaquíes, que lo delataron al sultán almohade Ya'qūb al-Manṣūr, dando a entender que maquinaba para desposeerle del trono. Llamado por el sultán a Fez para ser interrogado, partió de Bujía, pero murió en el camino, cerca de Tremecén. Su tumba fue y sigue siendo lugar de peregrinación para muchos devotos. Como ejemplo de sus máximas espirituales:

1. A los ojos de Allāh no son grandes sino los que se ponen en su presencia con el corazón puro, y que en sus plegarias no le piden sino lo que él les ha inspirado.
2. El primer grado del amor divino está en invocar constantemente el nombre de Allāh. El segundo, en familiarizarse con él. El tercero, no ver más que a él en toda cosa, porque todo lo que no es Allāh carece de realidad en la contemplación extática. Si aspiras a ser amigo de de Allāh, di tan sólo: Allāh, y deja al universo entero con todo lo que encierra. Pon en Allāh tu confianza y que sólo en él se ocupe tu mente y tu memoria, pues nada es capaz de reemplazar a Allāh.
3. Gozará de tranquilidad y será feliz quien renuncie a elegir por sí. El dejamiento o abandono en manos de Allāh consiste en cumplir sus mandamientos y en tratar al alma sin piedad, sin preocuparse de las desgracias que puedan sobrevenirle, ni de los dolores y sufrimientos que Allāh le envíe. El amor de las tribulaciones es el mejor medio de agradar a Allāh.

Entre los discípulos africanos que Abū Madyan formó en Bujía, destaca, por su nexo con el fundador de la *šāḏiliyya*, 'Abd al-Sallām b. Mašīš. La mayor parte de las noticias que de su vida se conservan están llenas de apócrifos milagros y de portentos sin número, que sus devotos del Rif y de todo Marruecos tienen por auténticos y ponen por encima de la fama de sus virtudes y de su doctrina sufí. Nacido a fines del siglo XII/VI, en una aldea del Rif, tras un viaje por Oriente que duró dieci-

séis años, durante el cual se puso en relación con renombrados maestros sufíes, estudió en Bujía, bajo la dirección de Abū Madyan, y luego estableció su *zāwiyya* en el más alto de los montes del Rif. Una leyenda, que traen muchos autores, refiere que un falso santón de Alcazarquivir, envidioso del alto prestigio de Ibn Mašīš, que le quitaba discípulos, se deshizo de él por medio de unos sicarios que le asesinaron. Enterrado allí por sus adeptos, tu tumba se hizo pronto centro de peregrinación anual para todo el Rif, y allí concurren miles de peregrinos durante los tres días siguientes a la fiesta del nacimiento de Mahoma, en revuelta y abigarrada caravana.

De él nos quedan anécdotas como la siguiente, que encierra en compendio su doctrina: Díjole uno: "Señálame las obligaciones que he de cumplir y las devociones que he de practicar". Respondióle: "¿Soy yo por ventura un enviado de Allāh para ponerte obligaciones que son ya de todos conocidas y para prohibirte los pecados que todo el mundo sabe? Cumple los mandamientos de la ley de Allāh y evita los pecados; guarda además tu corazón del amor del mundo, del amor a las mujeres, del amor de los honores y de la satisfacción de todo apetito o deseo. Conténtate en todo con lo que Allāh te envíe. Si te envía algo que te gusta y te agrada, sé para él agradecido; si te envía algo que te disgusta o irrita, súfrelo con paciencia. El amor de Allāh es el quicio sobre el cual giran todas las obras buenas y el manantial universal de todos los favores divinos. Todo ello se logra, en resumen, con cuatro cosas: abstinencia, firme propósito de servir a Allāh, pureza de intención en las obras, compañía de sabios en la vía de Allāh, es decir, viviendo con un hermano piadoso o con un maestro de espíritu que con sincera lealtad te aconseje".

Abū 'l-Ḥasan al-Šāḏilī fue también rifeño, nacido en 1196/593, en una aldea cercana a Ceuta. Parece que ya desde muy joven había terminado su formación sufí bajo la dirección de dos maestros de espíritu: al-Waḥāsinī, originario de Ohanes, en tierra de Almería, y el mismo Ibn Mašīš, de quien acaba de hacerse mención. Conocemos los comienzos de su trato con ellos por la relación autobiográfica del mismo Šāḏilī, uno de cuyos pasajes, traducido por Asín Palacios, dice así:

"En mis peregrinaciones, al principio de mi vida espiritual, vacilaba yo si dedicarme a la vida eremítica en

los desiertos para entregarme en la soledad al servicio de Allāh, o si volvería a las ciudades y lugares habitados por vivir en compañía de maestros y santos. Un santo que allí había me fue señalado para que me aconsejara, el cual habitaba en la cumbre de un monte. Subí hasta allí y llegué de noche; pero me dije que no era buena aquella hora para presentarse a él. De repente oí que decía desde el interior de su cueva: '¡Oh Señor! algunos te piden que sometas a su dominio las criaturas, y cuando así lo haces, se quedan satisfechos de ti ya con eso. Yo, en cambio, te pido que tus criaturas me sean desleales, para que mi solo refugio seas tú'. Volvíme yo entonces a mi alma y le dije: 'Mira, alma mía, de cuán profundos océanos sale a flote este maestro'. Así que amaneció, entré adonde estaba y, aterrado ante su aspecto, le dije: '¿Cómo te encuentras?' Me respondió: 'A Allāh me quejo de la frialdad de mi alma, abandonada a la voluntad divina, en la cual encuentra su total satisfacción, lo mismo que tú te quejas del calor con que ansías gobernarte y elegir por ti sólo lo que crees mejor'. Yo le dije: 'Cierto es que siento en mí ese ardor; pero tú, ¿por qué te quejas de esa tu frialdad?' —'Porque temo que su dulzura llegue a hacerme olvidar de Allāh'. Y luego añadió sonriente, al recordarle yo lo que le oí decir la noche anterior: 'Hijito mío, en vez de pedir a Allāh que someta las cosas criadas a tu voluntad, dile: ¡Señor!, sé mío. ¿No ves acaso, que si Allāh es tuyo, ya ninguna cosa te faltará?' ".

Después de su iniciación parece que fue Ibn Mašīš quien aconsejó a al-Šāḏilī que fuera a perfeccionarse en Oriente y a difundir al mismo tiempo en aquellas tierras lo que llevaba aprendido. Partió, pues, y fue a fijar su residencia en *Šāḏila*, aldea en los aledaños de Túnez, de cuyo nombre tomó origen su patronímico de al-Šāḏilī y la *ṭarīqa* de que nos ocupamos. Reanudó allí su vida eremítica, como en el Rif, instalado en la falda de un alto monte, dado a la austeridad, hasta que se sintió movido a entrar en la ciudad de Túnez, donde pronto se ganó a un tiempo la reputación de *walī*, amigo de Allāh, y la persecución de los alfaquíes, que no tardaron en acusarle de quererse alzar con el gobierno y de predicar doctrinas peligrosas. Fue procesado y absuelto, pero no quiso tomar venganza de sus enemigos. Partió luego para Egipto, acompañado de varios discípulos, y entre ellos del que

iba a ser su sucesor, Abū 'l-'Abbās, de Murcia, a quien se deben muchas de las noticias relativas a la vida del maestro. Al llegar a Alejandría, halló el pueblo alborotado contra él, pues se le habían adelantado las acusaciones de sus enemigos de Túnez, y fue menester una carta del sultán de Túnez para que se le dejara en paz. Allí su palabra y modo de vida le granjearon por fin la veneración de todos y concluyó entregado a la enseñanza los últimos años de su vida, sin dar señal de queja por sus muchos achaques. Murió, durante una peregrinación a la Meca, en 1258/656. No dejaba escritos ni organizó en *ṭarīqa* a sus adeptos. Los que en adelante se llamaron y siguen llamándose šāḏilíes lo eran y lo son tan sólo porque se guiaron por sus doctrinas, conservadas y expuestas por autores como Ibn 'Aṭā' Allāh.

Parece que la conquista por las armas cristianas del reino de Murcia movió a Abū 'l-'Abbās, de Murcia, como a muchos otros musulmanes, a dejar la Península y pasar a Africa. Se ignora la fecha de su nacimiento, pero era todavía joven cuando llegó a Túnez y entró en relación con su maestro al-Šāḏilī, de quien fue discípulo predilecto y sucesor. Desde su encuentro con el maestro hasta la muerte de éste, la vida de Abū 'l-'Abbās al-Mursī corre paralela con la del fundador de la *šāḏiliyya*. Después de la muerte de éste, Abū 'l-'Abbās continuó viviendo en Alejandría hasta la suya, en 1287/686. Como su maestro, tampoco dejó escritos conocidos; ambos solían decir que sus obras eran sus discípulos, y, como él, fundaba todo el edificio de la espiritualidad sobre la base del "aprieto", es decir, sobre la importancia que para lograr la perfección tienen las tribulaciones.

Le sucedió como jeque de los šāḏilíes Ibn 'Aṭā' Allāh, nacido en Alejandría, hacia la mitad del siglo XIII/VII. Allí hizo sus estudios completos, de los que salió imbuido de legalismo y de tradicionismo. No sabemos cómo fue su cambio de orientación. Quizá se debió a su encuentro con Abū 'l-'Abbās al-Mursī. Tras discusiones con sus compañeros sobre al-Mursī, se dijo: "¿Por qué no he de ir a verle y hablar con él? Si uno tiene la verdad, tiene signos que lo manifiestan. Fui, pues, a una reunión y hallé que hablaba de los *anfās*, soplos, inspiraciones, que recomienda el legislador: el primero, la sumisión, *islām;* el segundo, *imām,* la fe; el tercero, *iḥsān,* la obra excelente. Y si quieres, puedes decir: el primero, *'ibāda,*

la devoción; el segundo, *'ubūdiyya,* servicio (de Allāh); el tercero, *'ubūda,* esclavitud (de Allāh). Y si quieres, puedes decir: el primero, la ley; el segundo, la verdad; el tercero, la realización de la verdad. Y seguía diciendo: Si quieres puedes decir..., de modo que me deslumbró. Y comprendí que en este hombre se desbordaba el océano divino".

Volvió a su casa inquieto, sin saber por qué. Se refugió en soledad, contemplando el cielo, las estrellas, la creación entera. Pero su inquietud era tanta que volvió al maestro y le dijo: "¡Por Allāh!, te amo". La respuesta fue: "Que Allāh te ame como me amas". Y entonces le descubrió sus preocupaciones e inquietudes. Entonces el joven 'Aṭā' Allāh debía de tener como veinte años. El Mursī le habló de los *aḥwāl,* estados de los sufíes, y al dejarle, sintió el joven que se le había quitado la inquietud, como quien se despoja de un traje. Pero quedan dificultades: sus compañeros se ríen de que vaya a al-Mursī. El joven se lo dice, y al-Mursī le responde que a ninguno se pide que abandone lo que está haciendo, que a cada uno se le confirma en su estado, al comerciante, al artesano, al estudiante; que a cada uno se le dice lo que Allāh quiere de él. Pero entonces se suscita en el ánimo de 'Aṭā' Allāh el conflicto entre jurisprudencia y sufismo, y se da cuenta de que el abandono de la ciencia y de todo lo demás es condición previa para allegarse a Allāh. La respuesta de al-Mursī a su consulta es: "Los píos no abandonan un estado mientras el mismo Allāh no se encarga de que lo abandonen". Resuelto así el conflicto, 'Aṭā' Allāh se da a la ciencia y a la práctica sufí, y se perfecciona en ambas actividades. Fija su residencia en El Cairo y está en contacto con al-Mursī hasta el fallecimiento de éste. Era El Cairo en tiempo de los mamelucos, gran centro intelectual del mundo islámico, al que acudían eminencias de todas partes. Allí se dio a Ibn 'Aṭā' Allāh una cátedra en al-Azhar y en ella profesaba el *fiqh,* derecho, y el *taṣawwuf,* sufismo. Muchos eran sus oyentes, y grande era su autoridad como maestro sufí.

Al revés de sus dos predecesores en la dirección de la *ṭarīqa,* Ibn 'Aṭā' Allāh fue fecundo escritor, cuyas obras espirituales, que pasan de quince, declaran y sistematizan el ideario de la *ṭarīqa.* Cuatro son las principales en que se exponen, respectivamente, la doctrina del

"dejamiento"; la de la oración mental, llamada de "quietud" y "soledad"; la que da la biografía de sus dos predecesores; la que con el título de *Kitāb Ḥikam al-'Aṭā'iyya*, libro de sus máximas, expone los principios de elevada espiritualidad de la *ṭarīqa*. Es obra que ha tenido muchos comentarios, tanto en Oriente como en al-Andalus, y entre éstos goza de preferencia el debido a Ibn 'Abbād, de Ronda, estudiado por Asín Palacios, conocido por mudéjares y moriscos, y transmitido por ellos a los "dejados", "alumbrados" y "quietistas", de Andalucía y de Castilla, en el siglo XVI, según nos dice el mismo Asín Palacios.

En el tiempo de Ibn 'Aṭā' Allāh se había hecho costumbre componer sentencias en forma de breves epístolas, a las que se llamaba *ḥikam* (sing. *ḥikma)*, sabiduría. Hubo las de Abū Madyan, Ibn 'Arabī, Ḥarralī y otros, pero ningunas tuvieron la boga de las que nos ocupan, no sólo por el gran influjo que ya tenía la *ṭarīqa šāḏilī*, sino también por el valor y la ortodoxia del contenido. El lenguaje es preciso y sencillo; el árabe elegante, el ritmo y la elección de imágenes, avaloran un trabajo en que la belleza de expresión queda siempre subordinada a la concisión de las ideas, llenas de intensa espiritualidad, que una y otra vez conmueven al ṣufí cuando, oral o mentalmente, repite las frases rítmicas de los *Ḥikam*, fruto de la meditación de su autor, objeto de su plegaria, expresión de su experiencia.

No hay que olvidar que Ibn 'Aṭā' Allāh se había dado al principio a la *šarī'a* y a la teología ortodoxa, y que eso dejó su impronta en su sufismo, con lo que tiene la vía abierta para llegar a una equilibrada síntesis entre el *'ilm al-ẓāhir*, la ciencia exotérica, y el *'ilm al bāṭin*, el conocimiento esotérico, síntesis en la que se ajustaba a la línea trazada por al-Šāḏilī cuando decía a un *murīd*, aspirante: "Si tu inspiración se halla en contradicción con el Corán y la *sunna*, quédate con éstos y recházala, porque Allāh te garantiza la infalibilidad de éstos, pero no la de tu inspiración".

Ibn 'Aṭā' Allāh niega toda posibilidad de unión sustancial entre Allāh y la criatura. Alcanzar a Allāh es sólo alcanzar su conocimiento. Pero afirma la realidad de la experiencia ṣufí. En la experiencia de la proximidad, la trascendencia de Allāh hace que cuanto más se acerca el ṣufí tanto más se sienta alejado de él, porque el atri-

buto de "humanidad" no desaparece nunca, y mantiene la distancia infinita entre lo contingente y lo eterno.

Ibn 'Aṭā' Allāh vive la manifestación divina en las criaturas. Comparando el *'ilm* con la *ma'rifa*, el razonamiento teológico con la intuición sufí, dice que ésta reconoce la verdad donde ella está, mientras el *'ilm*, al tratar de probar su existencia, muestra cuán lejos está de él. Y ¿cuándo ha estado él ausente, para que sea menester probar que existe? O ¿cuándo se ha hallado lejos, para que sean las criaturas las que lleven a él?

Declara también el carácter dinámico que ha de tener la religión, bien lejos de la profesada por los alfaquíes, para quienes es como un seguro para el más allá, un medio de tener tranquila la conciencia, una fidelidad legalista en la que se instalan como en propiedad privada. Falsa es esta paz. La verdadera religiosidad no es reposo y seguridad, sino inquietud y perpetuo amor.

Otro *šāḏilī* de nota fue Ibn 'Abbād al-Rundī. Nació en Ronda en 1333/733. Su familia era de las más conspicuas y pías de la ciudad, y su educación fue esmerada. Abandonó pronto Ronda y pasó a Tremecén y Fez, donde hizo estudios que, al parecer, no fueron muy profundos, pues él mismo nos dirá que no es *faqih* ni *'ālim*, ni alfaquí ni ulema. Se daba a conocimientos que le parecían más importantes y le bastaba lo adquirido para dar la suficiente solidez a sus escritos. Entró en el sufismo como por pendiente natural a su temperamento, y sin duda, como a todo sufí, le llegó el momento de la iniciación, pero no queda de ello noticia. Más tarde escribirá que el sufismo no le parecía algo de supererogación, sino el camino normal de una conducta ajustada al islam; así, había vivido, desde Ronda, en castidad y continencia. Sólo para cumplir con la *sunna*, entrado ya en años, contrae matrimonio. Al-Ḥaḍramī se refiere a Ibn 'Abbād como al *murīd* más sincero, reservado, aplicado a la soledad y a leer las obras de los doctores y de los virtuosos. Vivía de su trabajo de copista. De Salé pasó a Tánger y a Fez, donde en los últimos quince años de su vida fue *imām*, prefecto, y *ḫāṭib*, predicador, de la mezquita al-Qarawiyyūn. En tal cargo, el ejemplo de su vida le granjeó la veneración del sultán y de todo el pueblo, manifestada especialmente en su sepelio, 1390/792, al que concurrió toda la corte y la población en masa. La opinión de los doctos le tuvo por sufí sin par en su siglo. Su libro prin-

cipal es el comentario a las sentencias, *Ḥikam*, de Ibn 'Aṭā' Allāh de Alejandría, completo manual de sufismo, útil para principiantes y proficientes, y también para los que han logrado llegar a las alturas de la contemplación. No deja en él de tocarse tema alguno de interés, desde los referentes a la purificación preliminar hasta los que atañen a los carismas de los perfectos. Tiene además sus *Rasā'il*, epístolas: *al-kubrà*, la mayor con 38 misivas, y *al-ṣugrà*, la menor, con 16; documento, como pocos, para darnos a conocer la personalidad de su vida íntima, de su espiritualidad, de sus cualidades de guía y consejero. Sus sermones versaban sobre los mismos temas: vanidad del mundo, carácter ilusorio y engañoso de los bienes de este mundo, inminencia de la muerte, necesidad de estar siempre preparado, temor del juicio y, por consecuencia, necesidad de renunciar al mundo por la pobreza; al pecado, por la penitencia, a *al-nifāq*, innata hipocresía, por sincera piedad.

Extractos de sermones:

1. ¡Oh hombres! Los días no se detienen. La vida pasa más rápida que una caravana. La muerte, y no la vida, es la verdad. ¿Por qué nos apartamos del bien si el camino es claro?
2. ¡Siervos de Allāh! El temor de Allāh es el mejor de los ahorros. ¿Cómo no hacéis provisión antes de que sea demasiado tarde?
3. (Refiriéndose al ayuno del mes de ramadán). Os conjuro, ¡en nombre de Allāh! No ayunéis si los corazones no están antes purificados y si el ayuno no es también interior. ¡Cuántos ayunadores hay que de su ayuno sólo sacan hambre y sed, y de sus vigilias nada más que sueño y falta de reposo!

Se complacía Ibn 'Abbād en citar un texto de Aḥmad b. al-Bannā', cuyo principio es: "La mejor invocación es la que surge de una inspiración que viene del invocado, (¡alabado sea su nombre!). Tal es la oración secreta de los sufíes, oración continua que toma posesión de sus corazones. Cuando se dice que esta toma de posesión debe conducir al invocante a un estado en que pierde la conciencia de su invocación, no se trata ni de *ḥulūl*, encarnación divina en el hombre; ni de *ittiḥād*, unión sustancial. Es una manifestación del poder del Omnipotente y Sabio.

Su significado es que el corazón en plegaria, por la plegaria se vacía de todo y no contiene más que a Allāh (¡su mención sea glorificada!), y se hace *bayt al-ḥaqq*, morada de Allāh, lleno de él.

Enseña Ibn 'Abbād que la sinceridad en el servicio de Allāh consiste para el siervo en que sólo Allāh conozca su estado espiritual, sin preocuparse de que sea conocido de criatura alguna. El temor reverencial que Allāh le inspira y la gratitud que siente por sus favores y lo absorbe del todo, le impiden desear ser conocido en este mundo y le guardan celosamente de dejar ver a otro que Allāh su estado espiritual. El acto de virtud, practicado en secreto, es setenta veces más meritorio que el hecho en público.

Sobre un texto de Ibn 'Aṭā' Allāh: "Con frecuencia hallarás en la tribulación un aumento de fervor que no hallarás en el ayuno ni en la oración", comenta Ibn 'Abbād: "Por la visita de la tribulación, el que busca a Allāh obtendrá una pureza de corazón y una delicadeza de conciencia que a veces no alcanza ni por la oración ni por el ayuno. Sucede, en efecto, que ayuno y oración se prestan a la satisfacción de algo de amor propio: es raro que las obras buenas, en que este sentimiento ocurra, queden exentas de defecto oculto que las priva del mérito de la puridad de intención. Las tribulaciones, al contrario, contradicen pasiones y apetitos siempre y en todos los casos".

Encomiaba la importancia del *šukr*, gratitud. "Si alguno busca ir derecho por la vía de la verdad religiosa, protegerse de su enemigo, estar al abrigo de escrúpulos del alma carnal, de su estrechez, de su inconstancia, y llegar a la dilatación del corazón, es menester que ajuste su actitud interior y exterior de cortesía con Allāh en toda circunstancia, por medio del *šukr*, en el corazón y en la lengua, que atrae abundancia de favores. El *šukr* reposa sobre doble fundamento: *a)* Noción de la majestad de Allāh, de su trascendencia, de sus atributos y nombres magníficos. *b)* Conocimiento de la pequeñez e insignificancia del hombre, de sus defectos y debilidades".

Asín Palacios da como principio fundamental de la doctrina *šāḏilī* expuesta por Ibn 'Abbād: "Allāh es inaccesible a la criatura. De la absoluta trascendencia del ser infinito, desnudo de toda analogía con el ser finito, infiérese que Allāh no es nada de lo que podemos sentir,

imaginar, pensar y querer. Aplicado este principio al sufismo, resulta axiomático que, cuanto haga el alma para llegar a Allāh, lejos de ser medio adecuado y eficaz, será un impedimento, obstáculo y velo que le privará de lograr la unión. De lo dicho se deduce que, para lograr la unión con Allāh, hay que renunciar a todo lo que no es Allāh".

Hace notar Asín Palacios que los libros šāḏilíes se reeditan con frecuencia en las prensas de El Cairo y que no sólo las subdivisiones de *ṭarīqa*, que se tienen a sí mismas por šāḏilíes, sino también otras muchas *ṭarīqa*, se inspiran todavía en el sistema de ideas sufíes formulado por al-Šāḏilī y codificado por sus sucesores, como se ha indicado. De esta manera, el ideario šaḏilí, concebido como un germen en al-Andalus, ha logrado gran difusión en todo el mundo del islam.

Siglo xiii/vii

Ṭarīqa qalandariyya. — Fundada en Persia por Sāwaǧī (m. 1218/615). Introducida más tarde en Siria, en Turquía y en India. Hoy, al parecer, extinta. Particularidad de esta *ṭarīqa* era la obligación de sus afiliados de vivir siempre de limosna y peregrinando, de andar descalzos, de no poder conservar nada ni para sí ni para otros, haciendo vida sufí. Se le ha buscado alguna relación con los *malāmatiyya*. Obligaciones semejantes las tenía otra *ṭarīqa* local en al-Andalus. En India, el nombre *qalandar* se aplica todavía al pordiosero que va de puerta en puerta, y al que pocos se atreven a negar auxilio, temiendo su maldición.

Ṭarīqa Badawiyya o *Aḥmadiyya.* — Organización egipcia, fundada en Ṭanṭā por Aḥmad al-Badawī (m. 1276/675). Tiene muchas ramificaciones y es muy popular en Egipto. No confundirla con la secta de los *aḥmadiyya*, nacida en India del norte a fines del pasado siglo.

Ṭarīqa mawlawiyya. — Debe su origen a Ǧalāl al-Dīn Rūmī, el famoso autor del *Maṯnawī-i ma'nawī*, de quien ya se ha hablado. Esta *ṭarīqa* estaba muy extendida en Turquía. Sus miembros son conocidos con el nombre de "derviches danzantes". Los *murīd*, discípulos, se llamaban ya mawlawíes en vida de Rūmī. A la muerte de éste,

en 1237/672, Ḥusām al-Dīn ejercía las funciones de segundo jefe de los *murīd* y, naturalmente, le correspondía ser el jeque. Sin embargo, ofreció a Sulṭān Walad, hijo de Rūmī, esa dignidad, que no fue aceptada por Sulṭān Walad. Quedó, por tanto, Ḥusām al-Dīn como jeque hasta su muerte, ocurrida en 1284/683. Entonces, y a instancias de todos, Sulṭān Walad aceptó el cargo de jeque, que conservó hasta su fallecimiento, en 1312/712. Con Sulṭān Walad empieza la historia real de la *ṭarīqa* y la fundación de las primeras organizaciones filiales. Aunque en otras *ṭarīqa* eran corrientes la música y la danza, nunca se les había dado tanta importancia como en la *mawlawiyya*. La ceremonia de la danza, en la forma regular y solemne usada en época posterior, fue introducida por el *pīr* 'Ādil Čelebi (m. 1460/864). Esa danza consiste en girar vertiginosamente sobre un pie y dando al mismo tiempo vuelta a la sala en que se celebra el rito, que ha sido comparado al girar de los planetas en torno al sol. Recientemente, A. Gölpinarli, antiguo miembro de la *mawlawiyya* antes de la supresión de las *ṭarīqa* en Turquía, ha dicho que los *mawlawiyya* no se consideraban, en rigor, como sufíes, y que se inclina a relacionarlos con los *malāmatiyya* y los *qalandariyya*. El jeque de la *mawlawiyya* tenía el privilegio de ceñir la espada al nuevo sultán otomano.

Siglo XIV/VIII

Ṭarīqa bektāṣiyya. — Fue *ṭarīqa* muy popular entre los otomanos, rival de la *mawlawiyya*. Toma su nombre de *ḥāǧǧi* Bekṭāš, personaje al que una leyenda, nacida y propagada entre los bekṭāšíes, presenta arbitrariamente como fundador de la *ṭarīqa*. G. Jacob, en sus estudios sobre el origen de la *bekṭāṣiyya*, declara falsa tal leyenda, y cree que el verdadero fundador fue el segundo *pīr*, Bālim *sulṭān* (m. 1516/922). Este punto no está aún bien averiguado. Las doctrinas de la *bekṭāšiyya* coinciden en muchos puntos con las profesadas por la *šī'a* más extremista: se admite la transmigración de las almas; se tiene por simple alegoría el paraíso y el infierno; se incluye a 'Alī en una trinidad con Allāh y con Mahoma; se aceptan especulaciones cabalísticas, basadas en el valor numérico de las letras del alfabeto árabe, reservando un

valor especial al número cuatro. Se hallan además en la *bekṭāšiyya* prácticas semejantes a las de antiguas sectas cristianas, como el distribuir pan, vino y queso en las reuniones rituales, el atribuir mérito especial al estado de celibato profesado por algunos de sus miembros, los cuales usaban como distintivo llevar pendientes en las orejas, y una especie de confesión pública en la que el *bābā* perdonaba al penitente. Las mujeres no usaban velo y asistían a las reuniones comunes. Aunque suele enumerarse a la *bekṭāšiyya* entre las *ṭarīqa*, podría fundadamente ser considerada como secta heterodoxa.

Esta *ṭarīqa* se ha hecho famosa porque su historia se halla muy ligada con la de las vicisitudes del imperio otomano, y en particular con las del cuerpo de los jenízaros, sobre el cual llegó a ejercer un monopolio total dándoles organización compacta y siendo inspiradora de no pocos motines. Cuando, en 1826/1242, el sultán otomano Mehmet II suprimió el cuerpo de jenízaros, disolvió al mismo tiempo la *ṭarīqa bekṭāšiyya;* pero, a pesar de ejecuciones, confiscaciones y destierros, al poco tiempo la *ṭarīqa* volvió a revivir. En 1925/1344, después de la supresión de todas las *ṭarīqa* en la recién establecida república de Turquía, el campo de acción de la *bekṭāšiyya* quedaba prácticamente limitado a la región de los Balkanes, y de modo especial a Albania, con centro en Tirana. En Egipto perduró todavía, en la ladera del Muqaṭṭam, junto a El Cairo, el famoso cenobio, *tekiyye*, de Qaygusuz Abdal.

Siglo xviii/xii

Ṭarīqa tiğāniyya. — En 1781/1196, en 'Ayn Mahdī, en el Magrib, Aḥmad b. Muḫtār al-Tiğānī declaró haber tenido una aparición de Mahoma, en la que éste le había ordenado dejar todas las *ṭarīqa* existentes y le prometía su ayuda e intercesión cabe Allāh para que fundara una nueva *ṭarīqa*. Sus miembros se llaman *aḥbāb*, amigos. Esta *ṭarīqa* hace profesión de apartarse de la política, pero no tuvo más remedio que luchar, aun por fuerza de armas, para seguir adelante. Se mostró favorable a los franceses en la conquista y colonización de tierras africanas y se halla distribuida en lo que fue Africa francesa.

Siglo XIX/XIII

Ṭarīqa sanūsiyya. — Es de las más recientes y de las menos místicas, como dirigida a la parte más inculta del pueblo. Es también la que mayor influjo político ha tenido en el plano de cuestiones internacionales. Su fundador fue Muḥammad al-Sanūsī, argelino, que hizo sus estudios en varias ciudades y también en la Meca, donde estuvo hasta los cincuenta y dos años. Allí fundó su primera *zāwiyya* y envió a sus discípulos a que hicieran propaganda entre los beduinos Ḥarb, que dominaban la vía caravanera entre la Meca y Medina, y eran musulmanes sólo de nombre. Muchos de ellos se afiliaron a la *sanūsiyya,* y algunos, dejando la vida nómada, se establecieron en colonias. En 1840/1256, al-Sanūsī había establecido ya su *ṭarīqa* en Egipto, y desde Bengasi hacía propaganda entre las tribus de Libia. En poco tiempo éstas se le adhirieron, y al-Sanūsī se halló al frente de un movimiento parecido al acaudillado por Mahoma en sus tiempos de Medina. Al-Sanūsī murió en 1859/1276, en el oasis de Ğagbūb, donde se había establecido. Le sucedía su hijo, Muḥammad al-Mahdī.

Durante los cuarenta y tres años de la jefatura de Muḥammad al-Mahdī, la *ṭarīqa* cobró gran vuelo, ensanchando el ámbito de su influencia por todas las vías del desierto del Sahara y aún más allá, obligando a los pueblos del Tchad a abandonar el paganismo y recibiendo el vasallaje del sultán de Dār-Fūr. Para evitar contactos con los funcionarios otomanos, que a fines del pasado siglo iban penetrando hacia el interior de Cirenaica, y para mejor atender a las necesidades de una esfera de acción que se desplazaba hacia el sur, Muḥammad al-Mahdī fue trasladando su capital cada vez más hacia el interior: a Kufra, en 1895/1313; y a Gouro, en 1899/1317. La relativa fertilidad de los oasis en que dominaba y su ventajosa situación como centros caravaneros entre Africa Ecuatorial y el Mediterráneo, contribuyeron grandemente a la prosperidad material de los *sanūsiyya,* duchos mercaderes, pero estas mismas circunstancias despertaron también el interés de los franceses, que se apoderaron de la *zāwiyya* fortificada de 'Ayn Galaka; Muḥammad al-Mahdī murió en 1902/1320. Su larga y afortunada actuación había hecho nacer en el pecho de muchos de

sus adeptos la esperanza de que él había de ser quien expulsara a los extranjeros de los países musulmanes y quien renovara el islam. Por ello muchos no creyeron en su muerte. Le sucedió, dentro de la familia, Aḥmad al-Šarīf, que entró en relaciones con los otomanos para ayudarse mutuamente, y habiendo llegado a un acuerdo, se izó en 'Ayn Galaka la bandera turca y se acantonó allí un modesto destacamento turco, que al año siguiente tuvo que ser retirado a causa de la guerra turco-italiana. Durante la primera guerra mundial, la *sanūsiyya* se puso de parte de los turcos y entró en hostilidades con los ingleses de Egipto. Hacia el final del conflicto, Aḥmad al-Mahdī se evadió en un submarino y pasó a establecerse en Odesa. En la segunda guerra mundial, la *sanūsiyya* se puso de parte de los ingleses, los cuales, en cambio, le prestaron eficaz ayuda, no sólo para restablecer sus antiguos dominios, sino también para dar a los jeques de la *ṭarīqa* el gobierno de Libia, que pronto se constituyó en monarquía independiente, sentándose en el trono los descendientes de al-Sanūsī. El gobierno de éstos como monarcas duró desde 1951/1371 hasta que, en septiembre de 1969/1389, la monarquía fue derribada por un pronunciamiento militar.

El muridismo. — Mientras en los países musulmanes que más se han ido acercando al nivel de vida occidental, las *ṭarīqa* se hallan en decadencia, en países menos desarrollados, donde el ambiente es propicio, han nacido todavía algunas, cuya vida se acomoda a las circunstancias de lugar y tiempo, y sólo por analogía y por la semejanza exterior pueden ser incluidas entre las *ṭarīqa.* Una de éstas es la llamada de los muridíes, instituida en 1886/1304, en la aldea de M'Backé, no lejos de Diourbel, Senegal, por Ahmadu Bamba. Según referencias, Ahmadu Bamba tuvo una visión del ángel Gabriel que le dio el encargo de renovar el islam en las tierras de Senegal. Ahmadu Bamba era un morabito que había sido iniciado en la *ṭarīqa qādiriyya,* pero fundó su organización asentándola sobre una base del todo nueva. Aparte de la obediencia ciega y absoluta que exigía de sus afiliados, Ahmadu Bamba establecía que el trabajo manual, generalmente despreciado en Africa negra, equivalía a la oración, y podía asegurar la salvación

eterna de sus afiliados. El que trabaja, ora, y los discípulos trabajan con ardor para su morabito, el cual, a su vez, ruega por ellos. Todo murida sabe que, si él ha trabajado para su morabito, si le ha pagado el diezmo de sus bienes y de sus ganancias, irá directamente al paraíso, porque su morabito, a cambio de su trabajo y de sus dones, ruega eficazmente por él y le ha de salvar sin que el murida tenga que preocuparse por su salvación aunque haya cometido pecados graves. No es extraño, pues, que la propaganda de Ahmadu Bamba y de sus adláteres haya tenido grande éxito. Se evalúa en el Senegal en medio millón el número de muridas, es decir, casi la cuarta parte de la población islamizada. El centro se halla en la ciudad sacra de Tuba, empezada a construir por Ahmadu Bamba en el sitio que le indicó el ángel Gabriel. Hoy esta ciudad, con su gran mezquita, su centro de estudios islámicos, las tumbas del fundador y de su primer sucesor, y la residencia del califa general, es meta donde cada año han de concurrir en días determinados todos los muridas. Los que se congregan suelen pasar de los 200.000, y los dones que con esta ocasión traen al califa llegan a dos millones de nuevos francos. Otra rica fuente de ingresos se deriva del cultivo del cacahuete. Cada morabito tiene a sus fieles organizados en bandas de diez a veinte hombres, y cada uno trabaja a porfía para poderle llevar la mejor cosecha, y ganarse no sólo el paraíso, sino también la iniciación a un grado superior en la jerarquía de la organización. De hecho, los muridas producen más de la mitad de la cosecha en el Senegal. Fácil es de ver que el muridismo constituye una fuerza social y política cuyo influjo se extiende por todo el país. Parte de los grandes recursos así acumulados se destina al cuidado gratuito de enfermos y a asistir a los pobres. En la esfera política, el muridismo estuvo, hablando en general porque hubo excepciones, en buenas relaciones al principio, con las autoridades franceses, no sólo porque éstas se mostraban favorables al islam, sino porque los jeques muridas miraban con recelo a los nuevos elementos "civilizados", desligados de toda práctica religiosa, y cada día más vecinos al marxismo. Tras la independencia del Senegal, los gobernantes han procurado estar en buenas relaciones con los jeques muridíes.

LA RELIGIOSIDAD EN LAS LITERATURAS ISLAMICAS

Aunque es cosa conocida, es bueno recordar, por lo general y significativa de un ambiente de religiosidad, la costumbre, casi sin excepción hasta nuestros días, de encabezar los escritos con la *basmala,* es decir, la frase *bi-smi-llāh* "en-nombre-de-Allāh", seguida de unas palabras en loa de Mahoma, de sus familiares y compañeros. En las imprentas árabes hay matrices para fundir en bloque abreviaciones de esas frases y también de otras de uso muy frecuente en los manuscritos.

Cuando se hace en el texto de un manuscrito o libro mención del nombre de Allāh, se añade alguna palabra de alabanza, como "¡ensalzado sea!", o se menciona alguno de sus atributos, como "el altísimo", "el misericordioso". La mención de Mahoma va también siempre acompañada de su loa, como "¡bendígale Allāh, y a su familia, y a sus compañeros!". El recuerdo de un difunto va seguido de frases como: "tenga Allāh piedad de él"; "Allāh le tenga en gloria", "santifique Allāh su alma e ilumine su tumba".

También se halla en los manuscritos una serie de expresiones pías que se juntan al nombre de personas todavía en vida al tiempo de escribir, como: "Allāh le colme de beneficios"; "Allāh le guíe y le favorezca"; "Allāh prolongue su vida y esté satisfecho de él"; "Allāh le proteja y le haga feliz".

En la conversación ordinaria han pasado al castellano frases tan corrientes como "Si Dios quiere" y "¡Ojalá!" La primera se ha traducido por entero del árabe al castellano. La segunda nos recuerda la auténtica frase árabe *wa-šā'a-Allāh:* o-ja-lá, "¡y-quiera-Allāh" "Lo que Allāh quiere!" indica sorpresa o admiración, o aprobación. Frase de resignación: "¡Y no hay poder ni fuerza sino en Allāh!". Curiosa también es la frase con que se expresa gran aprobación: "¡Que Allāh te mate! ¡Y qué bien lo hiciste!". Cuando se dice de uno que se halla a punto de muerte, o que ha fallecido, la exclamación corriente es: *Innā lillāhi wa-innā ilayhi rāǧi'ūn:* "de Allāh somos y a Allāh volvemos".

La religiosidad musulmana se explaya en la literatura. Inmenso es el campo, y necesariamente han de ser breves las indicaciones. Además de la literatura árabe, y más que en ella, abundan en la literatura persa los maestros de espíritu que han dado bella forma poética a los más elevados pensamientos, y aunque no tan numerosos, no son pocos los ejemplos que podrían aducirse en la literatura turca y en la urdu y en las literaturas de otros pueblos islámicos.

Bello es Allāh, es imposible que no ame la belleza. La poesía es medio natural para la expresión de un mensaje de amor, con su colorido lenguaje simbólico que habla al corazón, aun al de los menos cultos. Se ha hecho notar que aún hoy queda en Persia cierto ambiente sufí, y que no es raro oír, de boca de quienes parecen incultos, oportunas citas de algún poeta sufí en que una verdad profunda se presenta revestida de bella y concisa forma poética.

Tienen los poetas su terminología especial que ha de conocer quien lea sus composiciones. Por ejemplo, el "céfiro" es el mensajero. La "faz", la "mejilla", es la revelación de la belleza divina. El "ojo" puede ser el desdén que mantiene alejado, o la mirada de Allāh sobre su siervo. El "labio", el favor que concede la unión. La "ceja", los atributos de Allāh, que mantienen velada su esencia. Los "rizos" o "trenzas", una de las imágenes más frecuentes, es la pluralidad del mundo fenoménico que vela la faz de la unicidad de Allāh. El "mar", o el "océano", es la revelación de la divina esencia. Los "lunares", el punto de la unicidad divina en que se concentran todos los fenómenos. El "vino", el arrobamiento ante la aparición del Amado, imagen de la embriaguez espiritual. El "cinturón", el símbolo del servicio divino. El "cristianismo", la purificación propia y el desligarse de la rigidez ortodoxa islámica. El "joven cristiano", del cual con frecuencia se enamora el poeta, es el maestro espiritual. Esta lista podría alargarse mucho, y a cada uno de los significados dados habría que añadir matices y diferenciaciones. Difícil es el problema de la recta interpretación de versos en que tan vario puede ser el sentido de muchas palabras, y no pocas son las discusiones sobre el tema, y en general sobre si las alegorías del amor y del vino han de ser interpretadas en cada poeta, o en cada

una de sus composiciones, por vía de alegoría o por el estricto sentido liberal de sus expresiones.

No hay que poner en olvido que esa misma dificultad ofrecía ventajas no despreciables en tiempos en que los sufíes se hallaban expuestos a persecución más o menos declarada. El ambiguo lenguaje poético, con sus alegorías y metáforas, les ponía más al cubierto que si el poeta hubiera expresado en prosa su pensamiento. Además, la mente oriental es mucho más sensible a los encantos del arte retórico y musical. Las ideas bellamente expresadas eran un mensaje que llegaba al corazón del pueblo.

En árabe

Extracto de un poema de Ḏū 'l-Nūn, en que se ensalza la omnipotencia divina, su grandeza y elevación sobre todo cuanto pueda el hombre expresar, tomando como tema la creación. Cuando en el escondido mundo de tu presencia, dice Ḏū 'l-Nūn, diste comienzo al maravilloso trabajo de tu creación, se manifestó la magnificencia y hermosura de tu semblante en toda su profusión y opulencia, en el grande y maravilloso orden, y en las múltiples improntas de tu esencia.

¡Alto eres Señor! Ningún mortal te puede comprender.
Tú que todo lo sabes, a todos les comprendes.
Las preguntas: ¿para qué?, ¿de dónde?, ¿a dónde?
no te alcanzan, ni medida o meta te limitan.
¿Cómo sería esto posible
si ninguna mirada puede vislubrarle,
ni nada de lo que puede el hombre
imag.nar alcanza a parecérsele?
En un principio creó él todos los seres,
creó él de la nada cuanto existe.
El es el mismo siempre en todo tiempo,
que cambia como él quiere.
Ni decrece él ni aumenta
y queda siempre lo mismo.
Aun cuando la tierra y alto cielo
y todo el universo perdiera.

.....

No se le oculta lo que el corazón se guarda
ni lo que en la intimidad del alma bulle.
Su vista alcanza al menor de los gusanos
y lo que la tierra en su regazo encierra.
El es el primero y él es el último.
Lejos y cerca no existen para él.
Es el Señor excelso y poderoso
que todo lo sabe y no conoce término.
Es desde la eternidad y en ella queda.
Es superior a todo pensamiento

del escéptico, a todo lenguaje insolente
de quien nunca sintió su favor.

.....

Rendidas cantan angélicas cohortes
su loor y alabanza sin cansancio.
Cuatro ante su trono siempre
en guardia están. Su forma es de animales:
hombre y león, águila y toro.
Cada uno por los suyos intercede.
Cabe Allāh favor todos imploran,
poder vivir en paz y en su favor.
Firme asentó la cúpula celeste
y de constelaciones las figuras
que en el piélago del éter
la alta senda zodiacal circundan.
Hay estrellas fijas y otras viajeras,
ardientes meteoros que se lanzan.
Cuando, insolente, Satán se acerca al paraíso.
Cuando a hurtadillas a escuchar se llega,
el llameante fuego de una estrella
le hiere, que siempre en guardia está [28].

.....

Sobre todo lo creado envía él
la oscura Muerte. De ella no hay huida
ni lugar donde de ella hallar refugio.
También la muerte al fin tendrá su término,
que sólo Allāh perdura eternamente.

Yaḥyà b. Mu'ād decía que, si el entendimiento viera con ojos de fe el gozo y felicidad del paraíso, las almas volarían; la nostalgia las dejaría libres. Y si el corazón alcanzara de veras el objeto de su amor, el Creador mismo, se aflojarían los lazos de nuestro ser, y las almas, deslumbradas, dejarían sus cuerpos para volar a él (¡alabado sea!), que a sus criaturas no deja llegar a mayor profundidad en estas cosas, antes las entretiene con una descripción, en vez de dejarles comprender su verdadera esencia.

Bendito seas tú, señor del cielo, poderoso,
magnífico en honor, en tus hechos ensalzado.
Mi constante plegaria es querer verte.
¡Grande el gozo será cuando a ti llegue!

Del mismo Ḏū 'l-Nūn son los versos que siguen:

Muero sin que muera en mí / el ardor de mi amor hacia ti.

28. Es creencia popular que las estrellas fugaces son los proyectiles que los ángeles arrojan contra Satán cuando éste se acerca al paraíso a escuchar los secretos divinos.

Tu amor, mi única meta / no ha sanado la fiebre de mi alma.
Hacia ti sólo mi espíritu clama, / en ti reposa toda mi ambición.
Bien por encima está tu riqueza / de la pobreza de mi humilde amor.
Hacia ti dirijo mi plegaria, / mi último descanso en ti reposa.
Hacia ti suben mis suspiros hondos, / tú obsesionas mi secreto pensar.
Mientras dure mi dolencia oculta, / mientras la angustiosa pena dure,
jamás diré a los hombres / la pesada carga que me impones.
Sólo a ti patente queda / la honda angustia de mi corazón.
Nadie, pariente o vecino, ha barruntado / la desbordada medida de mi dolor.
Una fiebre arde en mi pecho / que entero me consume,
que mi fuerza y mi aliento debilita, / que mi ser lentamente desmorona.
¿Acaso no eres tú la guía / del cansado jinete del camino?
Acaso no eres tú quien salva de la muerte / al peregrino que perdió su ruta?
¿Acaso no eres tú que el faro enciende / y alumbra a los que van por recta vía
no teniendo en su mano / ni una antorcha de incierto resplandor?
Dame, pues, tu favor / para que, ayudado, viva
y de pobreza el rigor / por ti sobrelleve sin fatiga.

De Ibn al-Gars:

Allāh es mi Dueño, no quiero otro.
¿Es que, fuera de él, existe realmente otro?
Por su esencia nuestras esencias subsisten,
sin él, ¿habría alguien más que él?
Es por él mismo por quien nosotros le vemos,
porque la luz se manifiesta y tú la ves.
Los que siguen la "vía" contemplan su obra
y se anegan en el recuerdo de Allāh.
Los gnósticos contemplan su esencia
como si su corazón de él fuera el asilo.
¡Oh tú, ausente, a quien Allāh está presente!
¿Te ausentarás de él si sólo a él ves?
Quien con su mirada interior no contempla de él la esencia
por el velo de su ceguedad queda cubierto.
¡Gloria al que para su siervo alza los velos
al que hasta la meta le guía y se hace ver!
¡Gloria al que de pruebas llenó el universo
para que lo manifiesto indique lo que oculto queda!

De Abū Madyan (m. 1197/594).

Gran figura del sufismo magribí, que ha visto en él un modelo que imitar. Formado en Magrib y en Oriente, expone de modo accesible sus máximas en su *Ḥikam:*

Quien no cumple con lo que se manda a los que empiezan,
¿cómo querrá alcanzar la etapa de los que llegan?

Pobreza es luz mientras la ocultas.

El precio de la vida mística es el don de sí mismo.

Quien desprecia los derechos de sus hermanos despreciará los derechos de su Señor.

Las acciones son velos que ocultan a Allāh por quien se hacen.
Si se le viera, no se atendería a las acciones.

Ibn 'Arabī:

Allāh se ha manifestado por el lado de sus criaturas,
queda oculto por el lado de su esencia.

No conocerás Allāh ni sus atributos
si no contemplas en ti mismo sus signos y su secreto.

Las vías de Allāh son innumerables,
los atajos son la humildad y la atrición.

La ley es mi discurso, la vía mi acción, la realidad mi estado.
La ley es somática, la vía psíquica, la realidad pneumática.
La ley se refiere a los nombres, la vía a los atributos, la realidad a la esencia.
La ley es un principio, la vía un intermedio, la realidad un término.
La ley es exotérica, la vía es esotérica, visión la realidad.
La ley es la raíz, la vía es una rama, la realidad un fruto.
La ley es sumisión, la vía es creencia, la realidad bella acción.
La ley es piedad, la vía es abstención, la realidad renuncia.
La ley es afecto, la vía imitación, la realidad realización.

Ibn 'Aṭā' Allāh:

Tu afán en buscar lo que tienes garantizado,
tu negligencia en lo que te es demandado,
es prueba de que tu ojo está ensombrecido.

Cierto él prometió escucharte,
pero en lo que para ti escogió,
no en lo que por ti mismo escogiste.

La negligencia del recuerdo
es peor que una negligencia en el recuerdo.
Ha puesto en el otro mundo el lugar de recompensa de sus fieles,
porque este mundo no puede contener lo que quiere darles
y porque les amaba demasiado para darles recompensa que pasa.

Las gentes te alaban por lo que imaginan que eres,
pero tú reprende a tu alma por lo que de ella sabes.

Jamás quien está en la "vía" se detuvo ante lo que se revelaba,
sin oír al instante la voz de la verdad: ¡el que buscas está más adelante!
Y si las apariencias de las criaturas centellean su encanto,
al instante sus realidades te gritan: ¡somos una tentación!, ¡no seas perjuro!

La propia satisfacción es raíz
de toda desobediencia, de toda pasión.
Estar descontento de sí es fuente
de toda obediencia, de toda puridad.
Tomar por compañero un ignorante, de sí descontento.
es mejor para ti que un sabio de sí satisfecho
Pues ¿qué vale la ciencia de un sabio de sí satisfecho?
¿O es aún ignorante quien no está de sí contento?

El mundo entero es tiniebla.
La manifestación de Allāh lo ilumina.
Quien, contemplándolo, no discierne a Allāh
en sí, cerca, o detrás, o delante de sí,
no tiene luz en el mundo.
Entre él y los astros de la *ma'rifa*
se interpone la nube de las criaturas.

De Ibn al-Faraḍī:

Un preso esclavo de sus pecados está junto a tu puerta,
lleno de pavor el ánimo por razones que tú conoces.
Tiembla por culpas cuya malicia no se oculta.
Tu sentencia es el objeto de sus temores y esperanzas.
¿En quién sino en ti habrá esperanza? ¿Quién sino tú será temido?
¿Qué se opondrá en ti a cumplir tus decretos?
¡Señor!, no me avergüences a causa de mi página! [29]
cuando se abran los registros el día del juicio.
Sé mi consolador en la oscuridad de la tumba,

29. En el día del juicio cada uno recibirá consignadas en una página todas sus acciones, buenas y malas. La página de los justos estará limpia, escrita con bellos caracteres. La de los réprobos, sucia y garabateada, puesta entre las manos atadas a la espalda.

cuando me abandonen mis parientes y se alejen mis amigos.
¡Ojalá me cubra tu amplio perdón, el perdón de mis culpas
que yo anhelo! De lo contrario, perezco para siempre.

En persa

De Sanā'ī:

Desde que la rosa ha mostrado su rostro de rubí,
no se ha cansado de cantar su alegría el ruiseñor.
Ha ya largo tiempo que, como yo, el ruiseñor
se enamoró del jardín y de las flores.
No te admires, pues, si noche y día queda en vela.
¿Quién jamás se durmió junto al Amigo?
Esclavo soy de la lengua del ruiseñor
que alababa ayer con su canto la rosa de rubí.
¡Oh copero! Tiempo es de flores, escancia vino florido.
Nadie ordenó penitencia en la estación de las flores.

¡Oh Sanā'ī! Querer alzarse con mando no conviene al amor del Amigo.
No conviene a un alma herida con flecha de amor, ni a un corazón afligido
decir con la boca: "Muéstrate a mí", como Moisés, lleno de deseo,
y decir con el corazón: "Yo soy Allāh", no, no conviene.
Para ser digno de amar los ídolos es menester viril valentía.
Si como mujer temor tienes, ¿a qué de heroísmo jactarse?
A quien en el desierto de recto camino oyó: "Yo soy Allāh"
no conviene tener un tronco de leño como serpiente.
Si quieres entrar en liza mostrando valor y coraje,
no te conviene girar en torno a la pelota con bastón de polo.
Si la belleza de José se ha desvanecido de tu presencia,
no te conviene quedarse seguro en la ciudad de Canaán.
Desde que sabes que el lugar de Allāh está en el trono supremo
no te conviene tirar de la brida al camello en inmenso desierto.

Este pasaje abunda en alusiones corrientes y conocidas en el ambiente en que se escribió:

a) Pasajes coránicos, como el de Moisés, que desea ver el rostro de Allāh.

b) Alusión al "Yo soy la verdad", de al-Ḥallāǧ, y a su crucifixión en el leño.

c) El ídolo significa Allāh, adorado en espíritu y en verdad.

d) José (de Egipto) significa la belleza absoluta.

¿Hasta cuándo mantendré en la duda
mi corazón cansado?
¿Hasta cuándo atribuiré mis culpas a esto o aquello?
Y los males que por sólo mi culpa me oprimen,
¿atribuiré al destino, o al rodar de la esfera celeste?
Encorvado, pues, ya, y abatido, ¿por qué tanto anhelo
de cipreses de alta estatura y bellos jardines?
¿Por qué a este despojo de asno débil y flaco
atarlo a cola de caravana ya hace tiempo partida?
¿Hasta cuándo, buscando la unión, caigo en separación,
y buscando ganancia, ato la imaginación a lo perdido?
¡Y mi ojo, lleno de estrellas (lágrimas) cada noche
hasta el rayar del alba mira al altísimo cielo?

De Abū Sa'īd se cuenta que le dijeron: "Fulano anda sobre las aguas". —Repuso: "No es difícil. También lo hacen los patos". Dijeron: "Fulano vuela por el aire". —Respondió: "También lo hacen los pájaros". Dijeron: "Fulano va de una ciudad a otra en un instante". —Respondió: "Satán en un momento pasa de este a oeste. Todo eso carece de valor". Y añadió: "El verdadero *walī*, amigo de Allāh, entra y sale con la gente, y come y duerme con ellos, y compra y vende en el zoco, y vive vida social, pero ni un solo momento aparta su mente de Allāh".

Al mismo se atribuyen cuartetas como éstas:

Un rosal de devoción ha brotado de mis espinas,
de las huellas de mis pies ha surgido un jardín puro.
Incliné ayer la cabeza sobre el pecho, pensando en ti,
y hoy, trémula, una flor está naciendo en mi pecho.

Habrás gustado los placeres del mundo toda la vida.
Con tu amada habrás pasado gozando toda la vida.
Pero al fin de esta vida has tenido que partir,
y sólo imagen de sueño ha sido toda la vida.
La vía hacia ti, sea el que sea el pie que la pisa, es bella.

La unión contigo, con cualquier pretexto se busque,
es bella.
Bello es tu rostro, cualquiera que sea el ojo
que lo contempla.
Tu nombre, en cualquier lengua que se pronuncie,
es bello.

El místico que conoce los secretos de la intuición,
está, fuera de sí, en compañía de Allāh.
¡Niégate a ti mismo! ¡Afirma la existencia
del solo verdadero!
Este es el sentido de "no hay más dios que Allāh".

De *bābā* Ṭāhir:

¡Señor! este mi corazón me aflige duramente.
Noche y día llorando, gimiendo por este corazón.
¡Tanto he llorado! Sácame tú de mi llanto,
sácamelo del pecho. Líbrame de mi corazón.
Tengo un corazón como cristal sutil, frágil y leve.
Temo que se me rompa al exhalar un suspiro.
No te admires si mi natura es de cruento dolor.
Soy árbol que está en sangre enraizado,
soy pájaro de fuego; basta que tienda mis alas
para abrasar todo el mundo en un incendio de llamas.
Si un pintor mi imagen pinta en un muro,
mi rojo símbolo envuelve en llamas la casa.
Lleno de fuego está el pecho, el ojo lleno de lágrimas,
el ánfora de mi vida llena de sangre que abrasa.
Con tu perfume (esperanza) nueva vida he de hallar
en la muerte,
si ligero junto a mi tumba te llegas.

Firdawsī, Firdusi, el "paradisíaco", autor del épico *Šāh-nāme*, "libro de los reyes", en que entran la mayor parte de las leyendas heroicas de Irán, encabeza su introducción invocando el nombre divino:

En el nombre de Allāh, Señor de la vida y de la razón,
punto supremo de donde no pasa el pensar,
Señor del nombre, Señor del espacio,
Señor providente, Señor que es la guía,
Señor del mundo y del cielo girante,
el que ilumina la Luna y Venus y el Sol.
Ultra todo nombre y signo, descripción o idea,
adornador de la alta sustancia del cielo.
Con los ojos con que ves, tú al Creador
jamás contemplarás. No fatigues tu vista.
No hay vía de paso hasta él en la mente.
Más alto es él que toda definición y espacio,
y aunque el verbo trascienda estas sustancias,
la razón y la vida hallan cerrado el camino hasta él.

Luego, como de costumbre, sigue el poeta con la mención y loa de Mahoma y de su familia:

Allāh sapientísimo ha hecho un gran mar en el mundo.
Viento violento encrespa las turbias olas,
navegan en el piélago setenta naves,
todas con las altas velas tendidas.

Una nave hay todavía, amplia, y como esposa
adornada, brillante como ojo de gallo.
En ella están Mahoma y 'Alī,
y de Profeta y vicario la santa familia.
El sabio que de lejos aquel mar avizora,
sin playas ni fondo que visibles estén,
sabe que inmensas han de ser sus olas,
sabe que nadie podrá salir sino anegado.
Y dice a su corazón: Si con el Profeta y con su vicario
me anego, dos amigos fieles he de tener.
Si fijas tu mirada en la mansión más alta,
junto al Profeta y vicario pon tu morada.

Comentarios del poeta a sucesos que narra:

¡Oh mundo!, ¿para qué nos crías si luego
nos has de segar?
Si tras algunos meses nos truncas,
¿a qué plantar la semilla?
Empiezas alzando a uno hasta la esfera del cielo
y luego, de golpe, lo entierras en húmeda y oscura tierra.
Campo sembrado es el mundo de color y perfume lleno.
El segador es la muerte, el agua es la vida,
nosotros simiente.
Como siempre, de la mies el destino es la guadaña.
Así nosotros, buenos o malos, pertenecemos a la muerte.
Así nosotros por el mundo corremos, peregrinos
sobre dos corceles, blanco el uno, negro el otro,
como caravana que de esta ciudad y campaña
ha de pasar, a lejanas regiones destinada.
En ella unos van delante, otros rezagados quedan,
mas al fin todos a la meta llegan.
¡Ea!, que no aprisionen al corazón los afanes,
¡porque esta efímera casa para nadie es eterna!

De Ḫāqānī, sobre las ruinas de Ctesifon:

...eres de polvo: ahora nosotros somos tu polvo.
¡Ven! Da algunos pasos sobre nosotras,
derrama sobre nosotras una lágrima.
No es verdad, maravilla, que en el jardín del mundo
la lechuza siga al ruiseñor,
y tras dulces melodías vengan lamentos funerales.
¿Adónde fueron aquellos reyes coronados?
El seno de la tierra les ha recibido para siempre.

De Niẓāmī, de Ganǧa (m. 1203/600) es el sigiuente pasaje, tomado del prólogo de su *Iskandar-nāma*, "libro de Alejandro", en que no se confirma la tesis de algunos que han querido hacer de él el precursor de un humanismo materialista:

Tal es mi esperanza de tu excelsa corte,
que cuando habré partido, lejos de esta oficina
del mundo,
y el compuesto mío se habrá deshecho y disuelto,
y todo mi ser se habrá mudado del orden antiguo,
y el viento habrá esparcido el polvo mío
y nadie vea el alma, puro espíritu, con sus ojos,
y el sabio escrutador de mi libre estado
eche la sospecha de ser nada sobre el ser mío,
entonces tú, desde el mundo oculto,
puedas darle la prueba
que la persuada que aquel desaparecido está vivo.
Y así como mi débil mente de tu vera existencia
ha traído muchas pruebas que el corazón dilatan,
así también tú, cuando sea mi cuna la tumba,
proclama que el alma queda, aunque se haya dormido
la tierra.

En el siguiente pasaje el Mevlana, Rūmī, alude a la existencia primordial del alma:

Yo era en tiempo en que nombres no eran,
existencia de seres no había.
El rizo del eterno Amigo era el solo indicio
de verdad. El solo objeto era Allāh.
Y todas las cosas y nombres de mí emanaron
en el eterno momento en que no *Yo* ni *Nos* era.
Y en antiguo y primer instante me postré cabe Allāh,
cuando Jesús en el seno de María aún no vivía.
De un cabo a otro recorrí la cruz y los nazarenos
cenobios: ¡en la cruz no estaba!
Fui a la pagoda, al viejo templo de monjes;
nada allí de él me apareció.
Hacia la Ka'ba volví la rienda de mi búsqueda,
pero allí, la meta de viejos y jóvenes, nada había.
Viajé hacia Herat y hacia Qandahar,
encima y debajo busqué nada había.
Quise llegarme a los confines del mundo, los montes Qaf,
del Fénix eterno, y allí nada había.
Pregunté entonces a la "Tabla" celeste y al "Cálamo"
de Allāh.
Una y otro, mudos, ni palabra dijeron.
Y mi ojo, de solo Allāh capaz, doquier sólo veía
cualidades y formas al Eterno extrañas.
Por fin, al corazón miré, y allí él estaba
sólo en aquel sitio, y no en otro, ¡él estaba!
Y tan admirado y atónito quedé, que ni un átomo
siquiera de mi ser ya se vio: ¡yo ya no era!

Al fin de su vida decía el Mevlana:

¡Ea!, amante, vamos. Tiempo es de dejar el mundo.
¡Oh corazón!, ¡vuélvete al Amor!, ¡Oh amigo!,
¡vuela a tu Amigo!

La muerte pone fin a la miseria de vivir. La vida se
estremece ante la muerte.
Cuando crece el amor, el yo muere, tirano tenebroso.
Déjale morir en la noche. Respira libre ya cuando
apunta el día.

De Ğāmī:

Tan hondo estás, en mi alma herida enclavado y en
mi mirada,
que cualquiera que lejos veo creo ser imagen tuya.
El que se juega la vida y nada en ello gana soy yo.
El que mi sangre derrama, y yo no le impido, eres tú.
¿A qué temer si se pierde la vida? ¡Mi vida sólo eres tú!
¿Por qué temer si el corazón se va de mi mano?
¡Quien lo tiene en su mano eres tú!
Aunque miserias sin cuento me vengan, por el dolor
traídas,
¿a qué angustiarme?, ¡oh Amado! ¡Mi consuelo
eres tú!
El día pide limosna de luz a mi tenebrosa noche
Desde que tú, con tu rostro de luna,
eres de mi noche antorcha.
¿A quién, ¡Señor!, contaré mi tormento en estas
noches de pena?
¡Tú sólo conoces mi poca paciencia
y mi mucho sufrir!
Si en el mercado de la unión a ningún precio comprarme
quieres,
atiende a mi jactancia. Yo digo: "¡Sólo tú serás
quien me compre!"
Tú has dicho "Soy tu amigo, Ğāmī, ¡no busques otros
amantes!"
¡Que siempre sin amigos quede, si tú el Amigo eres!

De Sa'dī, casi contemporáneo del Mevlana, es el famoso *Bustān*, "jardín", de tono ético-didáctico, en cuyos diez capítulos nos habla de moral, rectitud, prudencia, beneficencia, amor, humildad, resignación en Allāh, contento, gratitud, arrepentimiento; todo entreverado con anécdotas de rara oportunidad. Suyo es el siguiente pasaje:

Cubre con tu sombra protectora la cabeza del huérfano,
límpiale el polvo del rostro, sácale la espina del pie.
¿No sabes qué cosa le ha hecho triste y abatido?
¿Es que puede verdear lozano sin raíz el árbol?
Cuando el huérfano veas con cabeza
hacia el pecho inclinada,
no beses tú entonces en la frente a tu hijo.
Si el huérfano llora, ¿quién lo acaricia y lo aquieta?
Y si le coge el enojo, ¿quién lo entretiene y lo calma?

Cuida tú que no llore, porque de Allāh el trono excelso
se estremece en el cielo cuando el huérfano llora.
El dolor de los niños sin padre bien lo conozco,
que a mi padre la muerte asaltaba cuando yo era niño.

También del *Bustān* es el siguiente apólogo, que muchos en Persia se saben de memoria:

Una gota de lluvia cayó de la nube,
Y viendo el mar inmenso quedó avergonzada.
¿Quién soy yo, se dijo, frente al océano vasto?
En verdad, si él es, yo soy nada.
Mas, habiendo visto a sí misma con ojos humildes,
una concha la recibió y educóla en su seno.
Y a tal punto la llevó la alta esfera del cielo,
que la hizo perla famosa de reyes.
Después de haberse abajado se halló en altísimo puesto:
Llamaba a la puerta del Nada y halló la Existencia.

Tanto o más famoso que el *Bustān* es el *Gulistān*, "rosaleda", concluido un año más tarde, tenido por algunos como la mejor obra de Sa'dī, y aun como la más famosa de la literatura persa. Véase este pasaje:

Miembros unos de otros son los hijos de Adán,
que de una sola sustancia fueron creados,
Cuando el destino que uno sufra dispone,
no tienen los demás quietud ni reposo.
¡Oh tú! que del dolor de los otros no sabes,
no eres digno que de hombre lleves el nombre.

En la tumba de Ḥāfiẓ se lee:

¿Dónde está la gozosa alegría de la unión contigo, para
que deje la vida?
¿Yo, ave de los santos jardines, huyendo libre
de las redes del mundo?
¡Por tu amor lo juro! Si me llamas siervo tuyo,
renunciaré al dominio de todas las cosas que existen.
¡Señor!, ¡que de tu nube de gracia descienda la lluvia
antes que sea, como árido polvo, llevado del viento!
Alzate y muestra tu esbelta figura, ¡oh ídolo de dulces
cadencias!
para que, batiendo las manos, yo renuncie
a la vida y al mundo.
Viejo soy, pero estréchame una noche en tu seno,
y de tu abrazo, joven de nuevo me alzaré con el alba.
Siéntate cabe mi tumba con vino y cantores
para que, con tu perfume, de la fría losa
me alce danzando.
Cuando la muerte se acerque, dame que, un instante,
vea tu rostro.
de modo que, parecido a Ḥāfiẓ, a ti vaya.
lejos de la vida y del mundo.

En turco

De Yunus Emre. Poeta popular de principios del siglo XIV/VIII. Sus *nefes*, poesías sufíes, han tenido siempre admiradores, hasta en la actual Turquía, oficialmente "laica", pero en realidad con gran mayoría hondamente religiosa. He aquí un canto suyo, lleno de nostalgia del paraíso:

Los ríos de aquel paraíso fluyen diciendo: ¡Allāh!
Los ruiseñores del islam cantan diciendo: ¡Allāh!
Con rostros más claros que la luna,
con voces más dulces que la miel
pasan las huríes diciendo, diciendo: ¡Allāh!
Las ondeantes ramas del árbol Ṭūbà
recitan al unísono el Corán.
Las rosas del jardín del paraíso exhalan su perfume diciendo: ¡Allāh!
Y dice Yunus: ¡Oh! ¡Si yo también pudiera ir
y contemplar la belleza de Allāh!
¡Si pudiera cabalgar sobre corceles de luz, cantando ¡Allāh!, ¡Allāh!

Del mismo:

¡Ven! seamos compañeros; ¡corazón mío!
¡vamos al Amigo!
Para no morir de nostalgia, corazón mío,
¡vamos al Amigo!
Dejemos aldeas y mercados, lloremos, corazón mío,
¡por el Amigo!
Para llegar al bien Amado, ¡vamos, corazón mío,
al Amigo!
No estimemos en mucho este mundo, no nos engañemos, es mortal.
No habiendo sino Uno sólo, no nos separamos, corazón,
¡vamos al Amigo!
Antes que la muerte se anuncie,
antes que nos llegue el fin,
Antes que nos asalte la muerte, ¡vamos corazón,
al Amigo!

Del mismo:

Tu amor me arrebató a mí mismo,
¡tú eres el que yo quiero!
Noche y día estoy sufriendo, ¡tú eres el que yo quiero!
No me alegra la fortuna, ni me quejo de indigencia.
Tu amor es el que me consuela,
¡tú eres el que yo quiero!
Mortal es tu amor a los amantes,
en el mar del amor los anega
y en tu imagen los baña. ¡Tú eres el que yo quiero!

Haz que yo beba el vino de tu amor,
y montes y valles habite, enajenado.
En ti noches y días me ocupo, ¡tú eres el que yo quiero!
Si un día viene la muerte y al aire se dan mis cenizas,
clamará entonces mi polvo, ¡tú eres el que yo quiero!
Yunus yo me llamo. El amor inflama mi pecho.
Aquí o en el más allá, ¡a ti, a ti sólo quiero!

Del mismo:

Si voy, en mi corazón él está; y si hablo,
en mi lengua está.
El Señor ha impreso en mis ojos su luz.
El que tú buscas pasando montañas,
buscando en las tierras,
en largos viajes, aquí está... ¿A qué peregrinar?
En ti están la mezquita y la escuela. En vano te agitas.
Cuando él descorra de tus ojos el velo,
tierra, cielo, todo será visión.
Entonces enjugaré mi rostro,
cada momento nacerá para mí nueva luna.
Todo instante es para mí fiesta.
Invierno y verano son para mí primavera.
La luz de mi luna no tiene nube que la oscurezca.
Su plenitud no mengua, su resplandor
de la tierra al cielo sube,
su claridad disipa de la celda del corazón las tinieblas.
¿Cómo podrían en una celda luz y tinieblas estar?
He visto mi luna en la tierra.
¿Qué buscaré en la bóveda del cielo?
Mi rostro en tierra se postra,
sobre mí su favor se derrama.
Pero no hablo de luna o de sol;
una palabra basta al que ama.
Diré lo que en mí ha hecho el que a mi corazón es caro.
A cada instante con nuevas argucias
me rinde otra vez prisionero.
Toda la vista de Yunus se anega en la visión del Amigo.
No hay lugar donde él no esté; de él el mundo está lleno.

De Nesimi, que, acusado de herejía, murió desollado vivo en 1404/807: De un himno a la embriaguez mística:

Ebrios están los genios, ebrios los hombres,
ebrios los animales todos de la selva,
ebria la tierra está, ebrio está el aire,
ebrias las aguas, ebrio el fuego.
Sábete que, enloquecidos por el vino de amor,
ebrio está el trono [de Allāh], ebrio su escabel,
ebrios están los planetas...

De Ahmedi:

El céfiro trae al alba el hálito de Jesús
y pide albricias al ruiseñor por la llegada de la rosa...
¡bienvenida!
La verdura se viste de su manto,
y el capullo de su rojo jubón.

De Fuzuli:

Un corazón que no esté preso por la angustia
de la separación
no es digno de gustar la unión con el Amigo.
Para todo dolor está pronta la medicina del Amigo.
¡No hay remedio al dolor de los que no sienten dolor!

De Yahya Kemal. Nacido en 1885/1303, canta en el siguiente pasaje las invasiones de los otomanos en Europa:

Eramos mil caballeros, alegres como muchachos,
en las algaras.
Mil caballeros. Aquel día vencimos un ejército
como un gigante.
El beylerbey, de yelmo blanco, gritó: ¡Adelante!
En una jornada de estío pasamos el Danubio
en escuadrones...
De repente, con nuestros caballos, a vientre aplanado,
Volamos con ímpetu desde la tierra al séptimo cielo.
Todavía hoy, contemplando capullos de rosa
en el paraíso abiertos,
todavía aquel rojo recuerdo tiembla ante nuestros ojos...
Eramos mil caballeros, alegres como muchachos,
en las algaras.
Mil caballeros. Aquel día vencimos un ejército
como un gigante.

En urdu

De Aḥmad:

Cuando pasó la noche y llegó el día,
entonces finalmente comprendí.
Cuando hube apurado la copa de la muerte
y se abrieron mis ojos,
entonces finalmente comprendí.
Cuando llegó la hora de la cuenta
y todas mis acciones leí escritas,
entonces finalmente comprendí.
Fuera de Allāh y del Profeta,
nadie se hallaba al lado de Aḥmad.
Pero cuando me confié a la misericordia divina,
entonces finalmente comprendí.

De Mīr Ḥasan, en el prólogo de su *maṯnawī:*

¡Señor!, siervo pecador soy,
por el peso de mis pecados oprimido.
Perdóname, ¡Señor!,
tú, que generoso y clemente eres.
Mi anhelo será mientras yo viva
el vino de tu amor beber sin tregua.
Sea todo mi dolor por la familia del Profeta,
no haya para mí otra pena.
Pueda yo feliz suceso en el mundo y en mi fe tener
por los méritos del Profeta, ¡al que Allāh bendiga!

De Hālī, en su libro 1879/1297, *Alta y baja marea del islam: Triste estado de los musulmanes*

Tal es de este pueblo el estado
como el de nave en piélago abismal.
contra escollos en fiera borrasca
a cada instante arriesga naufragar.
Los marineros por nada se turban,
profundo es el sueño en que a bordo están.
Sobre ellos se cierne el infortunio.
Sus armas hallan la desgracia
Por doquier. La vergüenza les circunda,
de todas partes se levantan voces:
Vosotros que un tiempo fuisteis avizores,
¡ineptos hoy y viles, míseros dormidos!
¡He aquí de este pueblo la ignavia!
¡He aquí su contento en la ignominia!
He aquí que en tierra postrarse es su jactancia.
He aquí que al alba el sueño es su alegría.
En su abyección no se escucha ni un lamento,
ni por la ajena gloria un grito siento.
Semejante a brutos gozan de su suerte,
la antigua gloria desconocen
y a la ignominia presente desatienden.
Ni el cielo van buscando, ni al infierno temen.
Quien sabe, o quien cree, nada con ellos puede.
Han avergonzado, en verdad, la pura fe,
la fe, que de enemigos hizo hermanos;
la fe, que los brutos mudó en hombres;
la fe, que feroces bestias hizo pías
y de rudos pastores hizo del mundo reyes,
y aquella tierra de trashumantes greyes [Arabia]
¡hizo dadora al hombre de justas leyes!

En galla

Cuando a mi alma llegue el tiempo de partir
y cuando ya la mire el ángel,
y "Retorna a tu antigua morada" le diga,
y de mis obras la sanción se decida,
ten piedad de mí, ¡oh Nūr Ḥusayn!

Cuando en el sudario me amortajen
y en el féretro me lleven,
de familia y amigos dividido,
y solo en soledad depositado,
ten piedad de mí, ¡oh Nūr Ḥusayn!

* * *

En amharico (a la muerte de Mahoma)

'Azrā'īl llegó, enviado, a la mansión de Mahoma.
"La paz sobre ti, ¡oh Profeta! y sobre los tuyos.
Aquí estoy". Así habló el ángel de la muerte.
Pues Profeta había gustado vida, no podía evadir muerte.
'Azrā'īl llegó, y cuando a la puerta estuvo,
"Huésped hay", dijo Fāṭima, la hija.
"¡Oh Fāṭima! hija mía, y ¿qué huésped es?"
"Es 'Azrā'īl el que separa padres de sus hijos".
"Te ruego, 'Azrā'īl, ven aquí otro día.
Quisiera verme primero con mi hermano Gabriel".
"Gabriel, tu hermano, sí. Acabo de pasar junto a él.
Todos los ángeles le decían: ¡sufre esto!,
¡sufre paciente!"
Y el ángel de la muerte entró en la casa.

En pañğābī

De Ḥusayn, de Lahore:

Largas, largas, las noches sin el Amado.
Se secan del cuerpo los jugos, asoman los huesos.
He intentado celar el amor, mas el amor no se oculta.
La separación ha abatido las cuerdas de mi tienda
..., pero ¿qué me ha sucedido?
Dice Ḥusayn el *faqīr:* "¡A la orla de tu manto me he agarrado!"

Del mismo:

El dolor, la pena de la separación,
¿a quién la diré?
Los tormentos me enloquecen, fantasmas me asaltan,
¿a quién, a quién lo diré?
Voy errando de bosque en bosque buscando,
mas no se me muestra.
¿A quién, a quién lo diré?
Negro humo se alza del fuego, me sofoca,
y quedan rojos carbones de amor.
¿A quién, a quién lo diré?
Dice Ḥusayn el *faqīr:* "¡Señor! ¡Mira el estado de los desventurados!"
¿A quién, a quién lo diré?

De Sulṭān Bāhū:

Allāh es ramo de jazmines con que el Maestro
llenó mi corazón,
sumergido en las aguas de la afirmación y de la negación.
El está en cada vena, en cada lugar.
Cuando al ramo se le junta una flor,
perfume se une a perfume.
El Maestro perfecto ha suscitado Bāhū a la vida,
el Maestro con aquellas flores me ha coronado.
Los portales de la religión son amplios,
mas la vía del Señor es estrecha,
es preciso pasar inclinado y furtivo.
A escondidas de *pandit* y *mullā*,
que atropellan y escarnecen.
Motivo es éste de gozo para los doloridos de Allāh.
¡Oh Bāhū!, huye y habita donde sólo este honor
deseen los santos.
No soy docto, no soy virtuoso, no soy muftí ni cadí.
No deseo el infierno, mas mi deseo
no se contenta del cielo.
No ayuno los treinta días. Mi plegaria no vale.
¡Oh Bāhū! sólo la unión con él vale.
Vano juego es el mundo.

De 'Alī Haydar:

Sus versos fueron recogidos de boca del pueblo más de un siglo después de su muerte. He aquí un pasaje:

Las criaturas de Allāh estudian las ciencias,
pero yo contemplo al Amigo.
Los que sienten la pasión del nombre del Amigo
no tienen jamás quietud ni reposo.
Los que leen abierto el libro del amor
han dicho adiós a tiempos y modos de gramática.
¡Oh Haydar! Los sacerdotes se ocupan del culto,
mas los amantes quieren ver el objeto de su amor.

Sirva este ejemplo para recordar cómo, de modo sorprendente para los occidentales, la gente de Oriente percibe y aprecia la belleza de la forma y la profundidad de contenido en las obras de sus mejores autores. No llegan al pueblo estas ideas a través de lo escrito, a gentes que durante siglos han sido casi totalmente analfabetos; pero sí la recitación oída, retenida en tenaces memorias, conservada en cantos populares, y en proverbios, de frases concisas, en que por igual son valiosos el fondo y la forma. Aun gente iletrada posee un tesoro de citas de los mejores poetas, aplicables con instintivo ajuste a los más variados casos de la vida, flores con que adornan su conversación ordinaria. Y no es esto cosa del pasado tan

sólo, sino también de hoy día. Se refiere que, hace pocos años, una poesía, recitada en privado en Lahore ante un círculo de amigos, era ya por la tarde cantada por muchos en el bazar, sin que hubiera mediado trasmisión escrita. Con esto se puede entrever la importancia de la forma poética en la religiosidad musulmana.

LOS ULTIMOS TIEMPOS

La cultura del islam, que durante varios siglos de la Edad Media marcó el paso y proporcionó elementos a las culturas de los países de Occidente, se detiene luego en su progreso, prácticamente en todos sus aspectos, como si adoleciera de colectivo cansancio intelectual. Es inercia que ha de durar siglos, somnolencia que llega hasta nuestros días, y tiene agitado despertar al contacto con los adelantos de Occidente. No es, sin embargo, tan oscura esta noche que no tenga luminares. De algunos hemos de ocuparnos al resumir brevemente el estado del islam en esta reciente fase de su historia.

El siglo de Ibn al-Fāriḍ, de Ibn 'Arabī y del Mevlana Ğalāl al-Dīn Rūmī señala el más alto nivel a que llega el sufismo. Llegados a la cumbre, empieza necesariamente el descenso, lento al principio, rápido después. Cierto que en los siglos siguientes el florecimiento de numerosas *ṭarīqa* favorece la propagación del islam en muchas partes, pero también las *ṭarīqa* han de seguir en su historia el curso de las instituciones humanas. Tras el primer fervor, bajo fundadores que son personas eminentes, viene el estancamiento con sucesores menos aptos. Contra la credulidad de la masa nada puede la voz de la ortodoxia, y van entrando como en cadena los abusos, empezando por el de la supersticiosa veneración de los santones, vivos y difuntos. El proceso de degeneración varía según los países, pero las causas son las mismas: la prevalencia de lo material sobre lo espiritual. Pero también lo contrario, aunque en menor proporción, subsiste, y junto a profesionales del sufismo, ilusos o embaucadores, los hay también de espíritu sincero, cuya actuación es vivificante, cuya vida es luz que ilumina a los que sirven de guía. Uno de éstos, perteneciente al si-

glo XVI/X, es 'Abd al-Wahhāb al-Ša'rānī, sufí egipcio, cuyos escritos ha dado a conocer Virginia Vacca en traducción italiana.

'Abd al-Wahhāb al-Ša'rānī. — Docto maestro sufí, impuesto en toda la cultura musulmana de su tiempo, autor de más de sesenta libros, entre los que descuellan su *al-Ṭabaqāt al-kubrà*, "las grandes categorías", conocido repertorio de vidas de sufíes, y de *Kitāb laṭā'if al-minan wa-'l-aḫlāq fī bayān wuǧūb al-taḥadduṯ bi-ni'mat Allāh 'alà al-iṭlāq*, "libro de los exquisitos dones y de las cualidades morales en que se expone el deber absoluto de hablar de los favores de Allāh".

Nacido al-Ša'rānī hacia 1492/897, en la aldea de Abū Ša'ra, en el bajo Egipto, en una familia de conocidos jeques sufíes, a los ocho años era *ḥāfiẓ*, es decir, se sabía el Corán de memoria, según él mismo refiere. A los doce años, huérfano y bien recomendado, va a El Cairo a proseguir sus estudios. La honradez de su carácter, su rectitud, humanidad y tolerancia, no menos que la autoridad que rápidamente fue ganando por su adelanto en los estudios, le granjearon el afecto y respeto de todos. No se muestra pensador original, pero su vasta erudición en todas las ramas de la ciencia islámica le atrajeron discípulos. Durante cuarenta años fue prepósito de una comunidad, escuela de sufismo. En 1553/960, ya sexagenario, y cuidando de sus tierras y de las de otros, y proveyendo a la asistencia directa de doscientos menesterosos, escribía su ya mencionado *Kitāb al-laṭā'if*, en que, sin falsa modestia y con sincera y franca jactancia, expone su vida entera, hasta en nimios detalles, hallando en todo el favor de Allāh. Cada episodio va encabezado con las palabras: "Y entre todos los favores que Allāh, ¡bendito y ensalzado sea!, me ha prodigado, está también este...". El conjunto es fiel reflejo no sólo del autor y de su vida, sino también del ambiente social y de las costumbres del Egipto de entonces.

Si el estilo es el hombre, ya desde la primeras líneas del *Kitāb al-laṭā'if* podemos apreciar la personalidad de al-Ša'rānī.

"He compuesto este libro con intención recta, no para ser alabado, pues bien sé que un hombre, aunque escriba con todo empeño, cae inevitablemente en imperfección. Allāh dice en el Corán: 'Si este libro no fuese obra divina, hallarías en él muchas contradicciones'.

Mi libro contiene en conjunto los favores y las virtudes que el Señor me ha otorgado desde el principio de mi amor por la vía del sufismo; lo he compuesto ante todo para que mis compañeros imiten mis cualidades y se las hagan propias, dando gracias al Señor. Muchos años me ha costado alcanzarlas, y los compañeros no lo sabían; cuando les recomendaba que las alcanzaran, me escuchaban, y un día me dijeron: 'Las virtudes que recomiendas ninguno de nuestros contemporáneos las posee para que podamos tomarlo como modelo'. Entonces yo, habiéndolo consultado con el Señor, les expliqué cómo las había conseguido y concluí: 'Considerad las cualidades registradas para vosotros en este libro e imitadme en todo lo que me veáis hacer. Así no tendréis excusa ni la obtendréis'.

Quizás mejor hubiera sido tenerlas escondidas, pero el que fue salvado por Allāh cuando se ahogaba está obligado a salvar al que corre el mismo riesgo. En segundo lugar, como la posibilidad de manifestar con palabras el agradecimiento termina con la vida del siervo de Allāh, deseo que mediante este libro, mientras exista, pueda continuar dándole gracias cuando haya muerto. En tercer lugar, deseo dar a conocer a mis contemporáneos el nivel a que he llegado en el saber y en el obrar para que me imiten en la adhesión al Corán y a la *sunna*, en las cuales la vía del sufismo se afina, como el oro y las piedras preciosas. El que adelanta en esa vía necesita en todo momento una balanza legal. En cuarto lugar, si alguno de mis compañeros quiere recordar mis virtudes, quiero evitarle búsquedas e indagaciones que podrían pecar por defecto o por exceso, como sucede al que consulta buenas fuentes, pero no sabe lo que uno ha dicho de sí mismo.

Allāh, gracias a la *baraka* de nuestro Señor Mahoma, me ha otorgado cualidades extraordinarias que no me ha permitido declarar en esta vida terrena y que a nadie en este mundo he revelado. Cuando mis compañeros hayan adquirido las cualidades que este libro enseña a los principiantes, espero que Allāh me permitirá exponerles las cualidades de los sufíes perfectos. Si de esto les hablara hoy, quedaría deslumbrada la mente del que aún no puede obtenerlas.

Exponer los dones propios es virtud; no sólo es lícito, sino parte de la obligación de agradecerlo al Señor,

como se dice en el Corán: 'expone los beneficios de tu Señor'. Y como dice Abū 'l-Ḥasan al-Šāḏilī: 'Así como otros se jactan de sus pecados, jactaos vosotros del saber que Allāh os ha otorgado... el que ha llegado al grado de la unión... todo lo refiere a Allāh y nada a sí mismo'. Todas las buenas cualidades expuestas en este libro son las de Mahoma y ni una sola está fuera de la ley; ahí las tenéis todas juntas, y el que las ponga en práctica todas, aunque sólo sea formalmente, será uno de los luminares de la *sunna* y de la comunidad...".

Al-Ša'rānī defiende la armonía entre el sufismo y la ortodoxia; sigue una vía media, sin dudar en denunciar los abusos donde los veía. Critica en los ulemas su distanciación del pueblo, su venalidad, su servilismo para con los otomanos, que entonces acababan de conquistar Egipto, derrocando la soberanía de los mamelucos. Considera que las *ṭarīqa* y sus adalides cumplen con una función social necesaria en Egipto. Expone el abajamiento y miseria en que viven los *fellāḥ*, agricultores, y los menos pudientes en las ciudades. Tenía su *zāwiyya* en pleno Cairo, con su mezquita, madrasa para los discípulos, lugar de retiro para sufíes, hospedería y habitaciones para su familia.

Veamos cómo nos cuenta su iniciación en la vía sufí por 'Alī al-Ḫawwās, pío analfabeto, del que habla con gran respeto, convencido de su eximias dotes y sus poderes taumatúrgicos:

"Mi educación bajo el jeque al-Ḫawwās fue así: en nuestro primer encuentro me mandó que vendiera todos mis libros y que diera su precio a los pobres. Eran libros preciosos y habían costado buenos dineros; repartí en limosna lo que por ellos se me dio, pero empecé a sentirlo, por las grandes fatigas pasadas en su estudio, y por las notas y apuntes que en ellos había escrito; perdiéndolos, me parecía que me despojaba de lo que sabía. Díjome el jeque: 'Procura eliminar ese sentimiento con la constante práctica del *ḏikr*. El que se lamenta no llega a la meta'. Durante mucho tiempo me di a superar el sentimiento por la pérdida de mis libros, y lo logré, con el favor divino. Luego el jeque me mandó que me aislara de la gente para alcanzar un período de serenidad. Empecé a evitar la gente y nació en mí la persuasión de ser mejor que ellos. Entonces al-Ḫawwās me dijo: 'Dedícate a suprimir esa opinión de ser mejor'. Así lo hice, y

me mortifiqué hasta que quedé convencido de que el ínfimo entre la gente era mejor que yo. Entonces me mandó que me mezclara con la gente, soportando sin reaccionar sus ofensas. Así lo hice, y creí haber llegado a un grado superior al de ellos. Me ordenó combatir esa opinión, y con largo esfuerzo la superé. Me ordenó luego darme al *ḏikr* colectivo y al solitario, excluyendo de mi mente todo pensamiento que no fuese el de Allāh. Esto duró muchos meses. Luego me mandó renunciar totalmente a los apetitos y pasiones, y los abandoné hasta el punto de casi ser capaz de elevarme en el aire. En este punto, las ciencias tradicionales empezaron a entrar en conflicto con las de don divino. Mi maestro me dijo que pidiera a Allāh el conocimiento de las pruebas teológicas en favor del sufismo. Cuando las conocí, y de la tabla de mi corazón quedaron canceladas todas las ciencias tradicionales, vinieron a mí sucesivamente las que son un don divino".

Mawlānā Muḥammad Ilyās. — Nacido el año 1885/1303, en Nizamuddin, no lejos de Delhi. Educado en un ambiente de gran religiosidad, tradicional en la familia. Hombres y mujeres en la casa eran *ḥāfiẓ*, esto es, se sabían el Corán de memoria. De su madre, Bi Ṣafiyah, se cuenta que, durante el mes de ramadán, recitaba cada día todo el Corán y aun más, de modo que en el mes lo había recitado cuarenta veces, sin que esto le quitara tiempo para sus labores de casa, pues las hacía mientras iba recitando.

Ilyās es el originador y promotor del *taḥrīk-i īmān*, movimiento de fe, más popularmente conocido en India como el *tablīg*, la propaganda. El mismo refirió a 'Aṭā' Allāh Šāh Buḫārī, en una visita que éste le hizo durante la última enfermedad de Ilyās, los motivos que le impulsaron a lanzarlo: "Al principio enseñaba en una *madrasa*. Había buen número de estudiantes. Empecé a pensar en los resultados de mi trabajo con ellos. Cada uno venía con sus propios ideales: quien para *'ālim*, o *mawlawī;* quien para médico, o graduado de universidad, para ser profesores en alguna escuela. No me parecía esto fruto adecuado a mi trabajo. Luego el jeque me permitió tener discípulos para sufismo, y empecé a enseñarles el *ḏikr*, y con el favor de Allāh no tardaron en experimentar los *aḥwāl*, estados. Pero reflexioné que el resultado

sería tener algunos sufíes renombrados a los cuales la gente acudiría en demanda de intercesión, o de amuletos, o de que rogaran para que sus negocios prosperaran. Con esto se induciría a otros a buscar el *ḏikr* y devociones. Tampoco esto me parecía suficiente, y me dije que lo mejor era emplear las fuerzas externas e internas que Allāh me había otorgado imitando a Mahoma en atraer a los ignorantes e indiferentes a Allāh, y que no había que gastar la vida en otra cosa". Y así empezó su *tablīg*, propaganda; durante su segunda peregrinación a la Meca y a Medina se sintió muy preocupado: por una parte, se veía obligado a la dura tarea de la predicación itinerante, y por otra, se sentía sin fuerzas para ello. Le animaron y empezó a hacerlo, invitando a otros a que le ayudaran.

El éxito le acompañaba, y de su tercera peregrinación volvió confirmado en su propósito. En 1937 sintió que, dejando bien afirmado el *tablīg* en India, debía instalar el movimiento en el centro del islam, y el año siguiente hace la peregrinación, la cuarta, a la Meca, con este objeto. Allí habló con peregrinos de diferentes procedencias que aceptaron sus propuestas. Pero, aunque fue muy bien recibido por Ibn Sa'ūd, las autoridades no se mostraron favorables a sus planes e Ilyās tuvo que regresar a India, donde el *tablīg* ganaba cada día en prosélitos y en expansión. Allí muere Ilyās en 1944.

El punto de partida del trabajo de Ilyās fue la región de Mewat, cercana a Delhi. Sus habitantes, meos o mewatis, eran musulmanes sólo de nombre, hindúes en muchas de sus costumbres. Mucho le costó, pero por fin Ilyās logró que sus discípulos mewatis se avinieran a dejar sus casas y familias para hacerse propagandistas, de casa en casa, y en regiones distantes, del *tablīg*. El movimiento, finalmente, ganó toda India y se extendió a otras regiones musulmanas. Sólo a musulmanes se limitaba el trabajo de Ilyās, y uno de los factores de su éxito fue el de mantenerse estrictamente apartado de política, cosa tan difícil en aquellos tiempos y lugares, y de no querer entrar en controversias con nadie. Así lo inculcaba a sus discípulos. Cada uno libre de tener sus propias opiniones. Lo único que había que hacer era predicar y propagar la fe y los principios religiosos:

"Cada uno tiene sus virtudes y sus defectos. Si se estableciera la costumbre de no ver las faltas, sino las vir-

tudes de los otros, muchas discordias cesarían y se adquirirían grandes virtudes".

A los discípulos más aventajados les daba instrucción sufí, pero evitando los abusos. Era hombre de una sola idea. Contestando a un amigo que le pedía un amuleto, decía: "Hermano, ¡Allāh te sea propicio! Nada sé sobre amuletos, soplos [30] y cosas semejantes. Si se tratara de que te pudiera afirmar en la fe, éste sería para ti el mayor de los beneficios: te haría más llevadera la vida de este mundo y te daría una mejor después de la muerte".

Al-'Alawī. — La vida y la obra de este argelino, nacido en Mostaganem en 1869/1282, nos ofrecen la oportunidad de observar en nuestros días el proceso de formación de una *ṭarīqa,* con testigos como el de un médico francés, que se declara ateo, y que, por su profesión, llega a conocer al jeque y a gozar de su intimidad.

Al-'Alawī era de una familia venida a menos, que vivía en estrechez. Su padre le enseñó algo del Corán y se aprendió de memoria como una décima parte del libro. No fue a la escuela, y para ayudar a la familia aprendió el oficio de zapatero. A la muerte del padre se junta a miembros de la *ṭarīqa 'Īsāwiyya,* y sin dejar su trabajo, iba de noche a sus reuniones adiestrándose en el *ḏikr,* y en la taumaturgia de la *ṭarīqa,* tragando fuego y escorpiones vivos y encantando serpientes.

Refiriéndose a esto, dice más tarde que, en su ignorancia, creía que esto le acercaba a Allāh. Cuando se da cuenta de que no es así, poco a poco se aparta de los *'īsāwiyya,* y se junta al jeque sidī Ḥamū al-Buzīdī que le inicia en el sufismo. Un día le pide que traiga una serpiente y la encante delante de él. Así lo hizo, y el jeque le dice que no lo haga más, y que se aplique a otra serpiente mucho más peligrosa: el alma propia.

Los que lo conocieron nos dicen que poseía gran atractivo personal, que era afable, sin afectación, delicado en el tacto, de firme carácter. Cuando hablaba a uno, parecía que nada fuera para él más importante.

El doctor Carret, el médico a que nos hemos referido,

30. Soplos. En India del sur, si hay un niño indispuesto o un enfermo, se lleva al niño a la mezquita al tiempo de la oración del *magrib,* ocaso, o bien se lleva un vaso con agua. Al fin de la oración los concurrentes soplan sobre el niño o sobre el vaso, que luego bebe el enfermo.

nos describe cómo se llegó a la construcción de la primera *zāwiyya* en Mostaganem, sobre el mar. Un grupo de discípulos, *fuqarā*, (pl. de *faqīr*), había comprado el solar y lo había ofrecido al jeque. Ya estaban puestos los cimientos cuando la guerra de 1914 vino a interrumpir la obra, que no pudo reanudarse hasta 1920. Entonces corrió la voz de que ya se podía continuar. Esto bastó para que antiguos discípulos se pusieran en camino desde apartados lugares, distantes a veces un mes de camino a pie, de aldea en aldea, desde Marruecos, el Rif, Túnez. Unos eran albañiles, otros carpinteros, otros picapedreros, otros simples peones. Llegaban y se ponían al trabajo, sin estipendio, salvo la manutención. Habitaban en tiendas junto a la obra. El arquitecto era el mismo jeque, pero sin dibujos ni planos: decía lo que deseaba y se le entendía. El trabajo era por turnos; unos estaban dos meses, otros tres, y eran reemplazados a su partida por nuevas llegadas. Nunca faltaron voluntarios durante los dos años empleados en la construcción. Se pidió autorización al jeque para celebrar una fiesta al fin de la obra, y el jeque dio su asentimiento. No se trataba de celebración bullanguera, sino de fiesta íntima. De lejos se había venido en busca de contacto espiritual y lo obtenían. Pasaban largo tiempo sentados, silenciosos. Luego se solía empezar suavemente un cántico, se alzaban, se colocaban en círculos dándose las manos y balanceándose con lento ritmo hacia atrás y hacia adelante, mientras a cada movimiento se dejaba oír claramente el nombre de Allāh; el ritmo lo dirigía uno situado en el centro del círculo. El ritmo se iba acentuando y cada vez era más rápido. Al balanceo sucedía un rápido doblar las rodillas y enderezarse de nuevo hasta que todo se hacía ya convulsivo, violento, y de la invocación de Allāh se oía sólo un suspiro, y algunos se caían ya, exhaustos.

A este resultado se había llegado sin propaganda organizada y sin proselitismo. Cuando en una misma población había algunos discípulos, éstos tenían su pequeña *zāwiyya*, y un *muqaddam*, prepósito, con la autoridad del jeque. En vez de propaganda, aparecían celosos de guardar su secreto. Sin embargo, el influjo se extendía y siempre había nuevos candidatos. A una pregunta sobre esto, el jeque al-'Alawī respondió: "Todos vienen turbados por el pensamiento de Allāh y en busca de la paz interior".

Cuando el jeque al-Buzīdī, de la *ṭarīqa darqawiyya*, que había iniciado a al-'Alawī, murió en 1909/1327, los miembros de la *ṭarīqa* quisieron que al-'Alawī fuera el jeque. Ya para este tiempo su renombre se había extendido por todo el Magrib, excitando los celos de los jeques en las *zāwiyyas* vecinas, y entonces al-'Alawī determinó independizarse de la *ṭarīqa darqawiyya*, en 1914/1333, creando la *ṭarīqa al-'alawiyya*. Uno de los motivos que le impulsaba a esa independencia era que sentía la necesidad de introducir en su método la práctica de la *ḫalwa*, con reclusión en una celda y bajo la inspección inmediata. No era esto innovación, pues eran varias las *ṭarīqa* que lo usaban, y se buscaba apoyo para esa práctica en la tradición que nos pinta a Mahoma, cuando estaba en la Meca, retirándose a la soledad de una caverna en el monte Ḥirā'. Pero esta vez el método se aplicaba a todos; el candidato tenía que prometer al jeque que no saldría de su celda en cuarenta días si tanto era menester. En ella tenía que empezar por la repetición de la *šahāda*, la fórmula de fe islámica, "No hay dios sino Allāh, y Mahoma es su enviado", setenta y cinco mil veces. Luego tenía que seguir con la incesante repetición, día y noche, del divino nombre de Allāh, alargando a cada invocación la sílaba *āh* hasta perder el aliento. Durante el día, estricto ayuno, tomando sólo alguna refección entre la puesta y la salida del sol. Algunos de los candidatos obtenían la iluminación en pocos minutos; otros, después de días; otros tardaban semanas. Hubo uno que la obtuvo al cabo de ocho meses. Cada mañana decía al jeque: "Mi corazón está todavía duro". Pero al fin sus esfuerzos fueron premiados.

De momento, la independización de al-'Alawī creó mal ambiente; se le pusieron obstáculos, se trató de quitarle discípulos. De hecho algunos se apartaron, pero otros muchos se le juntaron. El jeque era muy pobre y no tenía tiempo para ganarse la vida, pero no daba a conocer su necesidad y nada pedía a los discípulos. La hostilidad de *zāwiyyas* rivales fue cesando con el tiempo, pero vino una nueva serie de ataques, de los musulmanes enemigos del sufismo, que tomaron al jeque como blanco principal. En 1920 publicó una apología del sufismo en respuesta a otro libro, de poco valor en sí, pero que podía causar gran perjuicio en el pueblo:

"Es concebible que uno que depende de exterioridades no vea en el Corán más que lo que su inteligencia, tal cual es, puede comprender, y que no quiera nada más allá, sin darse cuenta de que conocer lo exterior y limitarse a ello es como el que no conoce un fruto sino por su aspecto exterior...". "Lo que dices es: Islam es lo que yo entiendo del libro, y nada más... Si el favor del éxtasis está fuera de tu alcance, no lo está el creer que otros puedan tenerlo. No digo que la danza y el éxtasis sean necesarios, pero son signos exteriores...".

No hay tacha en el rapto de amor
ni en el rítmico balanceo.
Si por tu nombre te llaman,
te alzas y acudes presuroso.
Aquel a quien llama el Señor
irá con premura, aunque sea de cabeza.
Todo amante se conmueve
si mencionan el nombre del Amado.

"No niego, hermano, la existencia de muchos intrusos en sufismo, demasiados, que merecen censura. Si te hubieras limitado a ellos...".

Controversia de mayor envergadura fue la que sostuvo contra la propaganda anti-sufí de la *salafiyya;* éstos eran declarados enemigos del sufismo por considerarlo baluarte de superstición. El jeque contraataca diciendo que no hay nadie que valga algo en el islam que no sienta respeto por el sufismo o que no experimente, salvo los cortos de vista. En los creyentes de alto ideal piafa el alma, ansiosa de elevación, deseosa de llegar al más allá, añorando aliento y luz que le guíe en el camino. Entre las autoridades que cita está la del que fue rector de al-Azhar Muḥammad 'Abduh y gran muftī de Egipto.

Los sufíes se ocupan de curar el corazón y purificar lo que hace borrosa la visión interna. Tratan de situarse en espíritu ante el Altísimo, hasta que son atraídos por él y separados de todo lo demás. Sus esencias se extinguen en su esencia, y sus cualidades en sus cualidades. De entre ellos, los que han llegado al término de la vía se hallan en el más alto grado de perfección después de los profetas.

Reprendía en la *salafiyya* el continuo ceder a las demandas del mundo moderno, a expensas de la religión, y aconsejaba conservar el traje tradicional, dejándose de modas occidentales. Para ello se servía de la prensa. En

1922/1341 empezó la publicación de *Lisān al-Dīn,* que en 1926/1345 reemplazó con *Al-Balāg al-Ğazā'irī,* ambos semanarios, para propaganda y defensa de sus ideas. Dirigido principalmente a los discípulos, servía igualmente para todos. Quería una renovación razonada del islam en todos sus aspectos, y se esforzaba por mantenerse en ambiente objetivo y justo. Así, aunque se oponía a la actividad de misioneros cristianos en países musulmanes, los defendía contra ataques usuales, como los de ser instrumentos del imperialismo. Deseaba que sus discípulos fueran perfectos en el triple aspecto de: *islām,* sumisión a Allāh; *īmān,* fe; *iḥsān,* vida espiritual; correspondiendo a: *istislām,* gozosa sumisión; *īqān,* certeza en la fe; *'iyān,* visión bienaventurada.

Casi todos los escritos del jeque se refieren, directa o indirectamente, al sufismo. Era no sólo poeta, sino también músico, y nos dice Berque que nunca dejó de preocuparse por temas filosóficos, y que pocos eran los filósofos de los cuales no hubiera él sacado la sustancia de la doctrina.

En 1920 publicó al-'Alawī un tomo de poesías. Una de ellas era un panegírico de amor a Mahoma, y uno de sus versos decía:

> "Si de añoranza muriera, rechazado,
> ¿qué excusa te salvaría?"

Sabida es la extrema susceptibilidad musulmana contra todo lo que pueda parecer injurioso a Mahoma. Y este verso fue así considerado. Muchos fueron los ataques. En realidad, dado el contexto, no había injuria alguna, y tampoco en la mente del autor. Los discípulos querían publicar su defensa en los periódicos, pero el jeque no se lo permitió.

Al-'Alawī, hablando de los profetas, decía que el islam es el complemento de las religiones precedentes. Mahoma es el sello, *ḫātām al-nuwubba,* de la profecía. Los profetas anteriores tienen su propia función dentro del islam, como ejemplo e inspiración, y por ello reciben triple honra: *a)* como enviados de Allāh; *b)* como manifestaciones del espíritu de Mahoma; *c)* como hermanos de Mahoma en cuanto hombre. Las misiones proféticas tuvieron lugar "por mandato de Mahoma". Este es el "Logos" en el islam. Ningún musulmán pronunciará el nombre de un profeta sin añadir la frase *¡sobre él sea la paz!*

Cuando muere al-'Alawī, en 1934/1353, se le atribuían más de 200.000 discípulos, con *zāwiyyas* en todo el norte de Africa, fundadas directamente por él o por sus *muqaddam*. Había además *zāwiyyas* en Damasco, Gaza, Jaffa, Faluja, Addis Abeba, Marsella, Paris, La Haya, Cardiff. Muchos de sus discípulos eran yemeníes, marinos, que establecían *zāwiyyas* en los puertos de escala. Así, después de su muerte, se fundaron las de Liverpool, Hull, South Shields, Birmingham. Hoy Mostaganem es meta de un continuo llegar de peregrinos.

De una de sus poesías parece deducirse que al principio no pensaba al-'Alawī manifestarse en público:

¡Amigos!, si la verdad de mi estado comprendiste,
aquí está, ante vosotros, el camino. Seguid mis pasos.
Aquí no hay dudas, no imaginaciones vagas.
Yo a Allāh conozco, con ciencia en parte secreta,
en parte proclamada.
De la copa del amor bebí, y la poseo,
posesión mía es por todo el tiempo.
Allāh premie al que me comunicó el secreto [31].
Por un tiempo la verdad oculté, y bien lo hice.
Quien de Allāh el secreto guarda será recompensado.
Cuando el Dador me permitió proclamarlo,
me capacitó, no sé cómo, para purificar corazones.
Con espada de firmeza me ciñó,
de piedad y de verdad me dio el vino
que siempre ansían beber los que lo gustan,
lo mismo que el ebrio ansía siempre más beber.
Así yo lo escanciaba y lo prensaba yo.
¿Es que en esta edad hay otro que lo haga?

CONCLUSION

Delicado y no fácil empeño es hablar de la religiosidad del mundo musulmán de hoy. Faltan muchos datos. Algunos podrían ser recogidos con prolongada y minuciosa investigación. Otros, ocultos en la conciencia individual, eluden toda pesquisa. Sin pretensiones, pues, ni aun de aproximada exactitud, como producto de observación personal, y de datos espigados en muchas partes, sigue una impresión general, abierta a corrección.

Fenómeno general es el paulatino proceso de secularización en todos los órdenes de la vida, por el que una

31. El jeque Buzīdī.

sociedad, poseedora de un sistema social y cultural basado en la religión, como norma reguladora de la vida privada y pública, se ve invadida por nuevas ideologías en el campo político y social en que no se da cabida a la religión, quedando ésta relegada a la categoría de asunto personal. La lucha por el predominio entre lo nuevo y lo viejo está entablada en todos los países del islam, con acciones y reacciones y alternativas varias. Si en lo pasado eran los principios del islam los que daban la norma de acción a los soberanos musulmanes, ahora, salvo pocas excepciones, puede decirse que los gobiernos se sirven del islam para su fines. El islam continúa aparente en la vida religiosa de una mayoría todavía grande, y los valores fundamentales morales y religiosos continúan siendo apreciados por la mayoría, según las tradiciones. Pero en el campo de la educación se han introducido importantes cambios. Ya no se siguen las líneas antiguas, sino las occidentales y, según los países, es variable la importancia que se da a la enseñanza de la religión.

Nadie duda de que la Meca sigue siendo el centro espiritual, corazón del islam, foco de religiosidad al que acuden cada año cientos de miles de peregrinos, vivo e irrefutable argumento de religiosidad. Si la Meca es el corazón, quizás podría pensarse en el cerebro, y la elección de muchos probablemente recaería en la milenaria escuela de al-Azhar, en El Cairo, centro de instrucción religiosa al que acuden estudiantes de todos los países islámicos. Es también El Cairo el punto donde se publican y desde donde se difunden innumerables publicaciones en árabe. Egipto se halla en pleno proceso de transformación, debido a la revolución industrial y a otros muchos factores. La asistencia a la mezquita, sobre todo en los centros urbanos, ha decaído considerablemente a pesar de la propaganda de la *salafiyya*, continuada en nuestros días por los *iḫwān al-muslimūm*. Su fundador, Ḥasan al-Bannā', nacido en 1906/1324, fue educado en la neta tradición islámica; muy joven aún, fue iniciado en el sufismo y se dio a la oratoria propagandista, exhortando a la vuelta a un genuino islam en mezquitas y talleres, cafés y oficinas. En 1928/1347 fundó los *iḫwān*, organizándolos con estructura semejante a la de las *ṭarīqa*. Los cambios en la vida de muchos, debidos a nuevas formas de actividad industrial y social, plantean

nuevos problemas a la práctica de los preceptos religiosos. Ḥasan al-Bannā' se aplica a resolverlo dentro de un estricto islam, y para dar a conocer sus ideas emplea todos los medios de propaganda moderna. Llama a las masas musulmanas de Egipto a que se vuelvan de nuevo a Allāh y a que las reglas del islam vuelvan a ser la norma de la vida en todas sus manifestaciones. Desde el principio de su propaganda fueron muchos los afiliados y se multiplicaron los centros locales. Pronto tuvieron prensa y semanarios propios. En 1946/1366 se calculaba en un millón el número de los *iḫwān* en Egipto.

Lógicamente, pues el islam abraza la vida entera del hombre y de la sociedad, al-Bannā' no eludió las candentes cuestiones políticas, y partidarios extremistas cometieron actos de terrorismo en El Cairo. Esto condujo a la prohibición gubernativa en 1948/1368. A los pocos meses, al-Bannā' caía asesinado en El Cairo, al parecer como represalia, sin que los autores fueran hallados. Cuando los "hombres de la revolución" pusieron fin a la monarquía, en 1952/1372, los *iḫwān* reaparecieron en público, y al principio apoyaron esperanzados al nuevo régimen. Pero el entendimiento con Naser duró poco; pasando a la oposición, los *iḫwān* hicieron sorda guerra al gobierno. En 1954/1374, en Alejandría, uno de los *iḫwān* disparó varias veces contra Naser, sin herirle. Los *iḫwān* fueron otra vez disueltos, confiscadas de nuevo sus propiedades, muchos detenidos y algunos ahorcados, otros condenados a campos de concentración. Más tarde, una amnistía permitió a éstos recobrar la libertad. La actividad clandestina de los *iḫwān* continuaba intensa. En 1965/1385, Naser fue a Moscú y en un discurso declaró que se había descubierto en Egipto un complot subversivo organizado por los *iḫwān*. Hubo otra vez detenciones, sentencias y ejecuciones. Pero los *iḫwān* continúan siendo una gran fuerza, si no directamente en lo político, sí en lo religioso, y por ello también indirectamente en lo político. Sus ideas no mueren. Quedan estampadas en numerosas publicaciones que se venden en El Cairo, en todo Egipto y en todos los países arabófonos. Los libros de la *salafiyya*, tan "modernos" a principios de siglo, parecen ya atrasados. Donde se nota más el proceso de modernización es quizás en los textos legales, cada vez más apartados de la *šarī'a;* como índice del camino recorrido, baste notar que la ley egipcia reco-

noce a todo ciudadano mayor de edad el derecho de elegir religión, aunque este ciudadano sea musulmán. De la ley a la práctica hay todavía en Egipto mucho trecho y gran oposición social, pero la ley existe.

Como en Egipto, también en Siria y en Iraq, junto a la mayoría de sencillos creyentes, que hallan la explicación del mecanismo de la vida en las enseñanzas del Corán y en los cuales todavía no han hecho mella las nuevas ideas, hay dos opuestas minorías, ambas de gente educada. Una fundamentalista, tenaz en su resistencia a cambios, firme en lo que prescribe la ley religiosa; y otra la de modernistas o avanzados, que siguen con interés los esfuerzos de adalides pakistaníes, egipcios y magribíes, empeñados en una reconstrucción del pensamiento islámico. Como en Egipto, en Siria y en Iraq las leyes de educación unificada afectan no sólo a los musulmanes, sino más aún a las minorías religiosas. Con la antigua tolerancia islámica, basada en el Corán, las minorías religiosas tenían derecho a tener escuelas propias. Pero ahora, con gobiernos "revolucionarios" cada vez más socialistas y totalitarios, esas minorías ven en peligro la fe de sus hijos, adoctrinados obligatoriamente en el islam. Esos gobiernos mantienen contactos estrechos con países comunistas, y aunque el comunismo, por una razón o por otra, no halla entrada franca en países de islam, logra, sin embargo, que se copien sus métodos. Así, en Siria y en Iraq, el pueblo ha sufrido en silencio duras medidas como supresión práctica de libertad de opinión, control de movimientos, confiscación de propiedades. Pero una vez, en una revista militar siria, *Ğayš al-Ša'b*, "La Milicia del Pueblo", apareció (25 abril 1967/1387) un artículo firmado por un subteniente, titulado "Cómo formar un nuevo hombre árabe": ...un nuevo hombre árabe socialista, para quien Allāh, las religiones, el feudalismo, el capital y todos los valores de la antigua sociedad no son sino momias en museos de historia... Sólo hay un valor: fe absoluta en el nuevo hombre... que sólo en sí mismo confía y en su propia contribución a la humanidad..., porque sabe que su inescapable fin es la muerte y nada después de ella..., ni paraíso ni infierno...; no necesitamos a gente que se arrodilla y reza..."

El 5 de mayo, ante la creciente tensión popular, el gobierno tuvo que hacer marcha atrás. Al día siguiente el periódico oficioso *al-Ṯawra*, "La revolución", procla-

maba el respeto a la religión. Y poco después se anunciaba que el artículo en cuestión había sido "plantado" en la revista por la C.I.A., por los americanos, los ingleses, los jordanos, los sa'udíes, los sionistas, y por Selīm Ḥāṭūm (un druso opuesto al gobierno). Como los desórdenes continuaban, el 11 de mayo el autor y los editores del semanario fueron condenados a prisión de por vida.

Y comenta B. Lewis que esto demuestra la inmensa fuerza latente del islam, la reacción de la masa cuando se le toca en lo vivo. Por el islam no se duda en matar o morir, pero ha de ser de verdad, no por cualquier pretexto, explotando el nombre del islam. El islam no puede ser uncido a otras ideas, pero es una fuerza aun cuando ha dejado de creerse en él.

Turquía nos ofrece un caso especial: un país profundamente musulmán regido por un gobierno oficialmente laico en religión. Cuando en el imperio otomano se empezó a introducir reformas, copiando modelos occidentales, se entabló un conflicto que no ha cesado entre los conservadores y los partidarios de modernizar y secularizar el Estado y la sociedad. El nacionalismo de los "Jóvenes turcos", a principios de este siglo, se caracteriza por su matiz de secularismo. Ziya Gökalp presentó una ideología con elementos de turquismo, de occidentalismo y de un islam muy reformado.

Mustafà Kemal fue mucho más allá. El fin del imperio otomano, la pérdida de las provincias árabes, la colaboración del sultán-califa con los vencedores aliados, que al fin de la primera guerra mundial ocupaban Constantinopla, y la consiguiente oposición del sultán al movimiento nacionalista de liberación que surgía en Anatolia, facilitaron la rápida expansión de las ideas de secularismo entre los que pronto iban a ser gobernantes en Turquía. La inmensa autoridad de que Mustafá Kemal gozaba, como salvador del pueblo turco, *Ata Türk*, "Padre de los turcos", como se le llamó, hizo posible lo que no lo parecía. Con inflexible energía se propuso elevar a su pueblo al nivel de los de Occidente. No era hostil al islam. Pero éste, a sus ojos, y tal como se vivía entonces en Turquía, constituía un gran obstáculo a sus planes. Sólo quiso eliminar el obstáculo, y a esto dirigió una serie de medidas, empezando por la supresión del sultanato, en 1922/1341, a la que dos años más tarde

sucedió la abolición del califato. Esta medida causó momentáneo asombro y efímero revuelo en el mundo musulmán. Con la abolición del sultanato, Turquía pasaba a ser república y Atatürk fue su primer presidente. Las medidas contra la influencia del islam en la vida social continuaron: se abolió la dignidad y funciones del *Şeyh ül-islam,* "jeque del islam"; se cerraron las escuelas religiosas; se derogaba la validez de la ley canónica, *šarī'a, şeriat* en turco; se creaba la escuela única, nacional, moderna, democrática; se cerraban los *tekkè,* edificios de las *ṭarīqa,* y se prohibían sus actividades (1929/1348); en punto a indumentaria, se prohibía el uso del fez, se ordenaba a los funcionarios del Estado trajearse a la europea, y a los hombres de religión, cualquiera que ella fuera, aparecer en público con trajes distintivos de la misma fuera de los lugares de culto. En cuanto a las leyes, abolida la *şeriat,* entraban en vigor nuevos códigos: el civil suizo, el penal italiano, el comercial alemán. Se limitaba el número de mezquitas, se introducía con carácter obligatorio el uso del alfabeto latino, con absoluta prohibición del uso o de la enseñanza del alfabeto árabe, que durante siglos había sido el poco apto instrumento de expresión literaria en turco.

Todo ello causó reacciones, a veces violentas, que fueron reprimidas con energía. Pero los cambios modernizantes apenas habían salido de las ciudades. En el campo y en las aldeas la observancia religiosa seguía como antes. La supresión que mayor sentimiento causó en la masa fue la supresión del árabe, símbolo de unión entre los musulmanes, y su sustitución por el alfabeto "de los infieles". Pero esto era precisamente lo que deseaban los reformistas: romper un vínculo que ataba al pueblo a lo antiguo y darle un vehículo literario que le llevara a la educación moderna.

Atatürk murió en 1938/1357, dictador afortunado, sinceramente llorado. Pero su política secularizadora había cambiado sólo la fachada, no el íntimo sentir del pueblo. La tendencia era volver al cauce natural. Mucho de lo alcanzado quedó en pie. Se formaron partidos políticos, se fueron haciendo concesiones a las aspiraciones religiosas del pueblo, comprimidas, pero no suprimidas por decretos ministeriales. Se fue abriendo la mano en lo tocante a la enseñanza de la religión, autorizando cursos dados por maestros reconocidos por el gobierno, y dados

en turco, excluyendo el árabe aun para la lectura del Corán. La enseñanza debía limitarse a los principios islámicos comunes a todas las sectas y a todas las comunidades del islam. Se empezó en enero 1949/1369, y en junio se abrió una facultad de teología en la universidad de Ankara. Estas pequeñas concesiones de los kemalistas no apaciguaron los deseos, antes los enardecieron; los *mollà*, ulemas, oficiales se pusieron a hablar en público reclamando mayor libertad religiosa, y en esto les apoyaban bajo cuerda las suprimidas *ṭarīqa*. El empleo del árabe para la llamada a la oración y para la recitación del Corán era en aquel momento la reivindicación más deseada. Transgresiones a tal prohibición se sucedían, y con ellas los arrestos y los tumultos en las salas de los tribunales que debían juzgarlos. Y el partido kemalista no podía ceder en cuestión que consideraba fundamental para su política secularizadora y laicista.

Así vino la victoria del partido demócrata en las elecciones de mayo 1950/1370. El voto de los campesinos fue decisivo, y el nuevo primer ministro, Menderes, hizo votar en la Asamblea Nacional una serie de medidas encaminadas a establecer para el islam una situación más adecuada a los deseos de la mayor parte de la población. Y, sin grandes cambios en la fachada, códigos, domingos festivos, laicismo oficial, se nota lo siguiente: 1) Aparece en las librerías el Corán en árabe, que se vende más que el ejemplar en turco; aunque la gran mayoría no entiende el árabe, pero se le considera como algo sacro que hay que tener en casa. 2) La concurrencia de todas las clases sociales a las mezquitas es tanta que hay que construir otras, y esto se hace rápidamente gracias a aportaciones considerables de la población. 3) Aumenta el número de peregrinos a la Meca. 4) Se multiplican ataques antilaicistas y las reivindicaciones reclamando de nuevo el viernes, el fez, la *šar'ïa*, el velo de las mujeres, en el parlamento, *Kamutay*, y en la calle, suprimiendo leyes y costumbres imitadas de los "infieles". 5) *Ṭarīqas*, *mollà* y *ḫoǧas*, más o menos abiertamente, incitan a campaña antikemalista, distribuyendo octavillas, decapitando estatuas de Ata Türk, para poner fin a la "era de los ídolos" iniciada por éste, y reclamando cierre de cines y teatros.

Aunque Menderes debía en gran parte a esos elementos su posición de dirigente de la nación, y a veces no

se daba por enterado, no podía cerrar los ojos a infracciones mayores y violentas, y hay severas condenas para grupos de extremistas, pero coincidiendo con discursos de Menderes declarando que Turquía es nación musulmana y ha de continuar siéndolo, pero sin fanatismos... Prosiguen los alborotos, y viendo la casi impunidad de los derviches, los cuadros oficiales de funcionarios religiosos muestran también su hostilidad a instituciones laicas.

Así en las ciudades; en el campo, la autoridad de *ḫoğas* y derviches llega a tanto, que uno recogía sumas considerables vendiendo en botellas el agua de su baño, y no pocos los que pululan diciendo que han estado recitando el Corán hasta el alba, y con ello se captan la hospitalidad de los aldeanos, que venden lo poco que tienen de trigo, o lo que sea, para darles viático en dinero. Los *aga*, señores, tradicionalmente investidos de poder en la región, verdaderos feudales, coinciden con los hombres de religión, derviches o *hoğas*, maestros de aldea más o menos iletrados, pero muy venerados, en procurar se mantenga el *status quo*. Y aunque la cosecha no alcance para todo el año y al fin haya que recoger hierbas del campo, el campesino se lo quitará de la boca para darlo al jeque: "Gracias a él el mundo se conserva. Si Allāh nos da abundancia, es por su intercesión".

Y los inspectores enviados por el gobierno para propagar el orden nuevo, para evitar conflictos, no denunciaban a los *aga*. El gobierno carecía de equipos capaces de llevar al campo el orden nuevo. La escolarización de la masa había parecido a Ata Türk el gran medio y lo adoptó desde el principio, pero desde los años cuarenta quedó atrás. En 1962, estadísticas oficiales dan a Turquía 61 por 100 de iletrados. Para el aldeano, la instrucción es religiosa. Lo demás nada vale. Y el gobierno no la daba. Así, cuando llegaba el inspector, no había un solo alumno en la escuela. Todos los niños del pueblo estaban en la escuela del *hoğa*.

La creciente intensidad de los ataques al orden establecido y la flojedad en la reacción gubernamental provoca el golpe de Estado militar de mayo 1960, contra feudalismo y explotación del islam con fines políticos y contra los que entorpecen la propagación del nuevo orden. Muchos jeques y *aga*, señores, fueron deportados.

Los militares estaban decididos a seguir el plan de Ata Türk. Pero diez años de benevolencia demócrata habían permitido a los hombres de religión rehacer su posición en toda Turquía y no se amedrentaron. No se podía ser demasiado duro con el pueblo entero. Los militares dejaron el poder a civiles a fines de 1961, dejándoles un programa imperativo de rápidas y radicales reformas. Pero los políticos, respaldados por el pueblo, siguieron su camino. Se necesitaban predicadores: había entonces unos 60.000. De ellos 370 con instrucción superior; 417 diplomados de liceo; 298 de enseñanza media; 3.106 con estudios primarios; los 55.000 restantes, iletrados, pero con gran influjo en la masa. Frente a ellos, 24 escuelas de *imam* oficiales, pero sin el fruto que se desea. El gobierno declaraba que es menester que los hombres de religión sean instruidos, pero que la religión no puede ser instrumento político. Y había arrestos de *imam* oficiales por propaganda subversiva, y uno llegó a predicar la guerra santa contra el régimen. En abril de 1965, con ocasión de la feria internacional de Izmir, unos 3.000 derviches, bektašíes y alewis presentaron sus danzas rituales, y el doctor Nadir Noyan, tomando la palabra, dijo que en Turquía esas dos *ṭarīqas* tenían doce millones de afiliados. En 1967, el gobierno tuvo que hacer frente a un movimiento que, con el nombre de Partido de la Liberación, se proponía fundar un estado islámico exclusivamente fundado sobre los preceptos de la *šarī'a*, y procedió con eficaz energía. Una intervención de jefes militares cabe el presidente de la república, Sunay, dio por resultado la dimisión del gobierno en marzo de 1971/1391, y se suceden gobiernos de coalición que tratan de reprimir la creciente ola de violencia de los extremistas de toda clase.

Resumiendo, en la gran mayoría del pueblo turco, hoy como ayer, late una religiosidad profunda, ignorante, crédula, expuesta a desaprensiva explotación, apegada a ancestrales costumbres, contraria a todo intento de enseñanza según cánones modernos. Hay una minoría, salida de aulas secundarias y superiores, favorable a la continuación por el camino iniciado por Ata Türk. El progreso material y fermentos de nuevas ideas no dejará de ejercer su influjo en la nueva generación, pero ésta sigue denominándose musulmana.

Por semejante manera, la religiosidad continúa viva en el ambiente tradicional del pueblo en los demás países del islam, sencillo en su ignorancia, al margen de las discusiones de sus ulemas con los adalides del modernismo, pronto a una acción militante si corre el rumor de que el islam está en peligro. Los centenares de miles de peregrinos que anualmente concurren a la Meca, de todas las regiones del mundo donde hay musulmanes, son como el pulso del islam y argumento fehaciente de viva religiosidad.

INDICE DE MATERIAS

Aarón 180.
'Abbadān 275 278.
'abbāsíes 43 89 118 119 120 121 206 207 242 289.
'Abd Allāh b. al-Mubārak 289.
'Abd al-Qādir al-Ǧīlānī 189 203 345 419-420.
'Abd al-Muṭṭalib 177.
'Abd al-Wāḥid b. Zayd 274 278.
Abrahán, Ibrāhīm, 12 22 24 71 73 151 168 180 194 260.
Abū 'l-'Abbās al-Mursī 424-425.
Abū 'Alī al-Daqqār 259.
Abū 'Alī Ṭarsūsī 380.
Abū Ayyūb 203.
Abū Bakr 8 28 120 175 186 187 200 220 230 269.
Abū 'l-Darda 269.
Abū Ḏarr al-Gifārī 173 267 268 269.
Abū Dāwūd 40.
Abū 'l-Faḍl al-Sarahsī 379.
Abū Ḥanīfa 43 44 111 131 147 148.
Abū Hašim 119 278.
Abū 'l-Huḏayl 119.
Abū Hurayra 115 266.
Abū Madyan 420-422 426 441.
Abū 'l-Maǧdūd Sanā'ī 389-390.
Abū Nu'aym al-Iṣfahānī 379.
Abū Sa'īd al-'Arabī 370.
Abū Sufyān 13.
Abū Tālib 5 10 177.
'Ad 22.
adab, buenos modales 319.
adab al-ṣalāt 357.
'adam, el no-ser 408.
Adán 22 25 193 209 212 330.
aḏān, llamada a la oración 20 54 61.
Addis Abeba 467.
'Ādil Čelebi 431.
adulterio 106.
al-Afgānī, Ǧamāl al-Dīn 153 172.
Afganistán 43 97 247 352 362 383 384.
Aga Khan 246-248.
Agar 72 73.
aḫbār 219 224 236 240.
al-aḥkām al-ḫamsa 48.
ahl al-dimma 93.
ahl-i dil 300.
Ahl-i ḥaqq 250-251.
ahl-i ẓāhir 300.
ahl al-kitāb 93.
Aḥmad b. "Abī 'l-Hawwārī 279.
Aḥmad al-Badawī 204.
Aḥmad al-Šarīf 434.
Aḥmad b. Zayn al-Aḥsā'ī 251.
Ahmadabad 244.
Aḥmadiyya 33 97 252-255.
Aḥmadiyya anǧumān-i išaʿāt-i islām 254.
Ahmadu Bamba 434-435.
Ahmedi 452.
Ahwāz 364.
'Ā'iša 220.
'Ā'išiyya 171.
Ajmer 204.
'alamayn 69 74.
Alamūt 245.
al-'Alawī, Aḥmad 462-467.
'Alawíes 248-249 251.
Albania 432.
Alejandría 137 399 424.
Alepo 391.
Algarbe 388.
Algazel 44 62 68 129 131-137 142-146 149 153 156 198 209 210 211 212 292 293 294 296 335 376 385 387 420.
'Alī b. Abī Tālib 116 117 119 217 218 219 220-221 222 223 224 225 228 229 230 231 234 238 239 241 243 247 248 250 251 264 270.
'Alī 'Abd al-Rāziq 166.
'Alī al-Ḫawwās 459.
'Alī Haydar 455.
'Alī al-Naqī 232.
'Alī al-Riḍā 232.
'Alī Šaqīq al-Balḫī 285-286.
'Alī Zayn al-'Ābidīn 230.
'Ali-ilāhíes 251.
Aligarh 152.
'ālim 41.
All India Moslem League 246.
Almería 289 371 387 388 399 422.
Āmina 176.
al-Āmir 244.
'Amr b. 'Ubayd 117 118 119.
'AMS 248.
amuletos 210 211 462.
Andalus 102 121 357 370 388 426 430.
ángeles 151 208 270.
Ankara 473.
anṣār 11.
al-Anṣārī, 'Abd Allāh 345 375 383-385.
al-Anṭakī, Abū Muḥmmad 279.
al-Anṭakī, Aḥmad b. 'Āṣim 280-281 298.

Antioquía 279.
antropomorfismo 118 125 126 128 133 139.
anwār al-yaqīn 396.
apologética 164 254 255.
apostasía 96-97 105 109 117 151 184 215 255.
'Aqaba 11.
'aqd al-nikāḥ 82.
'aqīda 83 133 140 146-152 216.
'aqīda wāsiṭiyya 140.
'aqīqa 81.
'aql 104.
'aql al-fa"āl 241.
'aql al-kull 222 241 243.
Arabia 4 44 104 262.
'Arafāt 74 75 76.
arkān al-islām 51.
Arnold, T.W. 93.
al-'arš, el Trono 181 194 197 198.
'arrāf 177.
al-Aš'arī 45 121 122 128 131 152 153.
aš'aríes 121 126 127 129 131 137 138 383.
ascetismo 260-289 291 292.
aṣḥāb al-ḥadīṯ 43.
aṣḥāb al-ra'y 43.
Asrār-nāma 393.
Asín Palacios, M. 131 132 179 213 371 388 420 422 426 429 430.
'āšūrā' 66 68 77.
Ata Türk 471 472 474 475.
atributos de Allāh 125 126 142-145.
Avicena, cf. Ibn Sīnā.
'Awārif al-ma'ārif 395.
awliyā' 200-205 278 279 293 294 376 396 401 420.
'Ayn Galaka 433 434.
'Ayn Mahdī 432.
ayuno 65-69 105 109 268 269.
Al-Azhar 165 167 168 172 173 465 468.
azraqíes 216.

B*āb* 241 251.
bābíes 252.
badā' 219 226.
badā'iyya 226.
al-Badāwī, Aḥmad 430.
Badr 13.
Bagdad 119 120 132 137 287 288 346 348 357 359 361 362 364 365 375 399 419 420.
Bahā' al-Dīn Walad 404.
baha'íes 252.
Bahīra 177.
Bāhiṭat al-bādiya 163.
Bahrayn 44.
bakkā'ūn 262.
Bakr b. Ḥunays 287.
balā', tribulación 326 327 328.
Balkh, Balḫ 282 403.
banū Aws 10.
banū Ḥanīfa 234.
banū Ḥāšim 5.
banū Ḫazraǧ 10.
banū Naḍīr 10 14.
banū Qaynuqā' 10 13.
banū Qurayẓa 10 14.
banū Sa'd 176.
baqā', permanencia 325 326 327 328 357 374.
baqar 'īd 76.
al-Bāqillānī 129 197.
baraka 201 202 204 410.
Bašīr al-Dīn 254.
basmala 49 436.
Baṣra 112 115 118 119 121 122 139 262 272 275 278 281 323 348 364 375.
bast, dilatación 320.
bāṭiníes 133 238 239 240.
Bausani, A. 404.
bay'a 88 89 252.
Beck, E. 260.
Bektāš 431.
bektāšíes 419.
Berque, J. 466.
betilos 4.
Beyrut 154 199.
Biblia 12.
Bibliander 33.
bid'a, innovación 45 77 141 165 260 273 375.
Birmingham 467.
al-Bīrūnī 253.
Bišr al-Ḥāriṯ al-Ḥāfī 288-289 300.
Bišr b. al-Mu'tamir 119 120.
al-Bistāmī, Abū Yazīd 307 323 333 338 353-357 364 373.
bohoras 244 245
Bombay 245 246 247.
Bū Ziyān 202.
budismo 282 291 325.
budūḥ 211-212.
Buḫāra, Bukhara 40.
al-Buḫārī 40.
Bujía 420 421 422.
al-Burāq 179 188.
Al-Bur'ī 199.
Büyük bairam 68 76.

café 141.
Caín 22.
Cairo 154 161 163 165 457 468 469.
Cálamo el, *al-qalam* 18 182.
califa, califato 87-90 109 120 146 161-162 166-167 214 215 218 237 254 472.
calumnia 105 106.
Cantillana 420.
Cardiff 467.
čarḫ 115.

Carret, Dr. 462.
celibato 261 269 411.
cenobios 257 278 340 380 411 432.
Ceuta 399.
China 420.
comunismo 171-173 470.
Corán, *Qur'ān* 18-34, et passim.
"Corán creado" 120 127 130 148 149 157 216 279 246.
Córdoba 130 137 369 370 371.
cristianos 5 7 12 19 24 51 66 91 93 94 100 112 113 134 138 154 163 164 166 179 182 228 249 252 253 254 255 260 261 262 263 264 265 266 282 283 289 292 327 466.
Cureton, W. 213.

Dagestán 44.
dahr 114.
dahriyya 118 119.
Damasco 47 112 132 137 138 140 203 267 278 399 467.
dār al-ḥarb 90.
dār al-islām 90.
al-Dārānī 278-279 280 306 311.
al-Darazī 243.
dar'iyya 139.
dārwīš 304 410.
David, *Dāwūd* 22 271 306 346 347.
dāwūdíes 244 245.
ḏikr 55 56 58 59 61 135 192 199 283 318 334-335 342 343 410 415-417 459.
ḏimma, dimmíes 93 94.
al-Dīn fī naẓar al-'aql al-ṣaḥīḥ 164.
Divina Comedia 179.
diya 104.
Diyār Bakr 391.
Djokja 171.
"dormición" 199 210.
drusos 243-244.
Ḏū 'l-ḥiǧǧa 81 229.
Ḏū 'l-Nūn al-Miṣrī 306 319 324 346-348 370.
Du'ā', plegaria 319.
duodecimanos 235-238.

Egipto, *Miṣr* 33 43 44 102 121 153 165 167 168 204 244 246 402 411 420 430 433 457 459 465 469 470.
Elvira 387.
Evangelio 12 24 25 149 252 260 262 264.

Fadak 15.
al-Fadālī 149 151.
faǧr 54.
fa'l 212.
falak 115.
Faluja 467.
fanā', extinción 325 326 328 335 357 374 382 387.
faqd, pérdida 325.
faqīh 41 147.
faqīr 304 318 410 463.
faqr, pobreza 301 319.
al-Fārābī 132.
Faraón 367.
farḍ al-'ayn 48 91.
farḍ al-kifāya 48 91.
Farīd al-Dīn Aṭṭār 382 392-395.
fāsiq 86 117 122 123.
Faṣl dar bayān-i šināḫt-i imām 240.
fatalismo 115.
Fatḥ 'Alī 246.
fāṭiḥa 21 28 30 56 59 61 82 137.
Fāṭima 220 230 243.
fāṭimíes 207 242 243 244.
Fāṭir 249.
fatwá 33 49 138 154 172 173 223.
fay' 92.
feminismo 162 163.
Fez 420 427.
Fī 'l-šir al-ǧāhilī 168.
fidā'ī 245.
fidya 66.
fikr, reflexión 284 334.
fiqh 40 161 219 240.
fiqh akbar 147.
firār al-dunya 262.
firāsa, intuición 319.
Firdawsī 445.
Firqān al-aḥbār 250.
fiṭr 62.
Fudayl b. 'Iyāḍ 287.
funerales 83 220 233.
al-Fusṭāṭ 44.
Fuṣūṣ al-ḥikām 399 401.
Futūḥāt al-makkiyya 399.
futūwa, futuwwa, hidalguía 318.
Fuzuli 452.

ǧabal al-Raḥma 74.
ǧabaríes 113 118.
Gabriel 6 18 19 71 178 179 180 181 186 193 196 197 220 242 279 409 434.
Gabrieli, F. 31.
Ǧa'far al-Ṣādiq 231 235.
Ǧafr-i ǧamā' 221.
Ǧagbūb 433.
al-Ǧāḥiẓ 187.
Ǧahm b. Ṣafwān 118.
ǧahmíes 118 147 148.
ǧā'iz 48.
Ǧāmī 375 448.
Ǧam'iyyat al-da'wa wa-'l-iršād 163.
al-gawṭ al-a'ẓam 202.
Gāyat al-ḥakīm fī '-šiḥr 211.
gayba 224 235 236 237 251.
gayra, celo 319.
Gaza 467.
Gazna 382 389.

al-Gazzālī, Abū Ḥāmid. Cf. Algazel.
"gente del Libro" 93 96 100 216.
ǧihād 51 90-93 299.
ǧihād al-akbar 299.
ǧinn, genios 7 18 176 201.
ǧizya 93 94.
Golfo Pérsico 45.
Gölpinarli, A. 431.
Granada 388.
ǧū', hambre 307.
al-Ǧubbā'ī 119 122.
ǧūd 319.
"guerra santa" 51 90-93 299.
Gujarat 244 245.
Gulām Aḥmad 252-253 254.
Gulām Ḥusayn 245.
gulāt 221 242.
ǧulūs 57 58.
al-Ǧunayd, Abū 'l-Qāsim 287 295 298 301 302 310 311 320 323 326 327 329 330 331 336 345 359 360 361-364 366 370 382.
al-Ǧurǧānī 317.
al-Ǧuwaynī 131.
ǧuz' 18.

Haarbrücker, Th. 213.
ḥadd, ḥudūd 105 107.
Ḥadīǧa 5 6 8 10 178.
Ḥadīqat al-ḥaqīqa 390.
ḥadīṯ, hadiz 38. et passim.
ḥaḍra, presencia 320.
Ḥadramawt 4.
Ḥāfiẓ 304 440.
ḥāfiẓ 457 460.
Ḥafṣa 28.
ḥaǧǧ 68 69-77.
al-ḥaǧǧ wa-asrāruhu 359.
haggadah 22.
al-Ḥākim 243.
ḥāl, pl. *aḥwāl*, "estado" 297 298 316-318 319 320 323 326 331 361 363 375 378 386 387 425.
ḥalāl 48.
Ḥālī 453.
Ḥalīl al-Gafla 369.
Ḥalīma 176 177.
al-Ḥallāǧ, Ḥusayn b. Manṣūr 203 322 333 363 364-369 374 443.
ḥalw wa-'uzla 299.
ḥalwa, retiro 464.
Ḥāma 396.
ḥamdala 49 69.
Ḥamdān Qarmat 242.
Ḥamū al-Buzīdī 462 464.
ḥanafíes 43 44 58 61 96 103 167 382.
ḥanbalíes 44 45 121 127 128 129 137 138 140 148 167 345 384 419 420.
ḥandaq 14.
ḥanīf 5 6 167.
Ḥaqānī 446.
Ḥaqīqat al-muḥammadiyya 400 401.
ḥaqq adamī 104 107.
ḥaqq Allāh 104 107.
ḥaqq al-nās 104 107.
ḥaqq al-yaqīn 396.
ḥarāǧ 93 173.
ḥarām, actos 48.
ḥarām, territorio 71 74.
Ḥaraqānī 383.
al-Harawī 345.
harén 82 101.
ḥāriǧíes 51 109 110 115 117 147 190 214-216 218.
al-Ḥarrāz, Abū Sa'īd Aḥmad 269 298 357.
Hārūn al-Rašīd 120 233.
Ḥasan b. 'Alī 230.
Ḥasan al-'Askarī 232.
Ḥasan al-Bannā' 369 468.
Ḥasan al-Baṣrī 112 115 271-274 275 297 299 305 306 375.
al-Ḥasan b. al-Ṣabbāḥ 245.
ḥašimiyya 234.
ḥāšwiyya 118.
ḥāṭib 60, 427.
Ḥatim al-Aṣamm 286 309 383.
ḥatma 83 205.
al-Ḥawḍ 150 183.
ḥawf, temor 304 322.
Ḥawwās 304.
ḥayā' 191 318.
Ḥayākil al-nūr 392.
Ḥaybar 4 15 191 221.
hégira 10.
Herāt 383.
al-Ḥiḍr, Ḥāḍir, 202 204.
ḥiǧāb, ocultamiento 321.
Ḥiǧāz 4.
ḥiǧra 10.
Ḥikmat al-išrāq 392.
al-Ḥilāfa aw al-imāma al-'uẓmà 161.
Ḥilyat al-awliyā' 379.
Ḥirā' 6 178 464.
ḥirqa 290 339 379 414.
ḥitān 81.
ḥiṭba 82.
ḥiyal 359.
ḥizb 18.
ḥubus 97.
Ḥudaybiyya 14 15.
Ḥuḍayfa 270.
ḥuǧǧa 241.
al-Huǧwīrī, Abū 'l-Ḥasan 316 330 382-383.
ḥiṭba 82.
Hūlāgū 89.
Hull 467.
ḥulūl, infusión, 332 428.
ḥuluq 319.

Ḫurāsān, Khurasan 43 121 131 247 262 278 281 282 285 286 287 351 352 359 361 365 366 379.
al-Ḫurqānī 333.
ḥurriyya 318.
Ḥusām al-Dīn 431.
Ḥusayn b. ʿAlī 224 229 230.
Ḥusayn al-Magazilī 299.
Ḫušūʿ 307.
ḫuṭba 60 61 62 171.
al-Ḥuzāʾī 270.
ḥuzn, aflicción 284 307.
Ḫwārizm, Khwarizm 121.

ʿibāda 269.
ʿibādāt 47 51.
ibaḍiyya, ibādíes 214 216.
Iblīs 22 25 209 335-336 367.
Ibn ʿAbbād al-Rundī 321 389 426.
Ibn ʿAbbās 187.
Ibn ʿAbd al-Wahhāb 139 140.
Ibn Abī Duʿād 120.
Ibn Abī ʾl-Ḥawārī 323.
Ibn Abī ʾl-Ḫayr, Abū Saʿīd 333 379-381 382.
Ibn ʿArabī 198 203 325 333 357 359 399-403 404 405 426 441 456.
Ibn al-ʿArabī, Abū Saʿīd 298.
Ibn al-ʿArabī, Aḥmad 351.
Ibn al-ʿArif 320 387-389 399.
Ibn ʿAṭāʾ Allāh 424-427 428 429.
Ibn al-Aṯīr 44.
Ibn Babūya 223 237.
Ibn al-Bannāʾ, Aḥmad 428.
Ibn Barraǧān 388 399.
Ibn Baṭṭūṭa 232.
Ibn al-Fāriḍ 320 396-399 456.
Ibn Ḫaldūn 209 210.
Ibn Ḫālid al-Ḥabbāb 370.
Ibn Ḫalīl al-Gafla 369.
Ibn Ḥanbal 45 120 121 128 130 140 147 153 348.
Ibn Ḥazm 130 137 138 153 213 387.
Ibn Hilāl 323.
Ibn Karrām 351-352.
Ibn Maǧa 40.
Ibn Masarra 357 369-371 387 388 399.
Ibn Mašīš, ʿAbd al-Sallām 421-422.
Ibn Muʿād, Yaḥyà 320 439.
Ibn al-Nadīm 209.
Ibn Nuṣayr 248.
Ibn Qasyī 388 399.
Ibn Qayyim al-Ǧawziyya 139 155.
Ibn Saʿdūn 126.
Ibn Sālim 357.
Ibn Sīnā 132 377-379 391.
Ibn Taymiyya 138-139 140 147 153 345 363.
Ibn Tūmart 137-138 207.
Ibrāhīm b. Adham 282-385 386.
ʿīd al-adhà 62 68 76.
ʿīd al-fiṭr 62 68.
ʿīd al-kabīr 62 68 76.
ʿīd al-qurbān 76.
ʿīd al-ṣagīr 62 68.
ifāḍa 75 76.
iǧmāʿ 40 41 42 43 46 77 119 140 141 142 166 175 189 200 214 215 219 238.
iǧtihād 42 43 45 140 152 160 161 162 237.
iḫlās, sinceridad 318.
iḥrām 69 70.
iḫwān al-muslimūn 468 469.
iḫwān al-ṣafāʾ 239.
Iḥyāʾ ʿulūm al-dīn 68 132 135 149 292 335.
iktisāb 114 129 151.
Ilāhī-nāma 393.
ilhām, inspiración 321.
Ilǧām al-ʿawwām 133.
ʿilm, ciencia 40 41 343 427.
ʿilm al-kalam 122.
ʿilm al-qulūb 297.
Ilyās, *mawlānā* Muḥammad 460-462.
Imām, praepositus 60 61 69 110 128 161 215 218 219 221-225 235 236 237 238 239 240 241 244 246 248 251 371 427.
īmān, fe 111 466.
imāmzāde 233.
India 43 103 152 169 170 182 232 236 246 247 255 356 430 460 461.
Indonesia, Insulindia 44 169 170 171.
iqāma 61.
al-Iqtiṣād fī ʾl-iʿtiqād 132 142-146 149.
iqtiṣām 115.
irāda, deseo 318.
Iraq 42 43 44 112 236 262 287 470.
ʿiṣā 54 58 63.
Isaac 22.
al-Išārāt wa-ʾl-tanbihāt 371.
Iṣfahān 391.
Iskandar-nāma 446-447.
islām 47 111.
al-Islām wa-usūl al-ḥukm 166.
Islamietische Democratie 170.
ʿiṣma 41 189 190 223.
Ismael 12 22 24 71 73 168.
Ismāʿīl b. ʿAbd Allāh 371 387 388.
ismāʿīlíes 238-248.
isrāʾ 179 188 189.
Istanbul 203.
istiǧrāq, inmersión 333.

istiqāma, rectitud 318.
isti'rād 216.
i'tidāl 57.
iṯnā 'ašariyya 235-238.
ittiḥad 327 332 428.
ittiḥādiyya 345.
ittiṣāl, unión 331 332 375.
'iwaḍ 124.
Iwanow, W. 240.
'Iyāḍ b. Mūsā 108 149 187.

Ka'ba 4 8 12 14 15 19 70 71 76 168 176 178 306 346.
kaffāra 105.
al-Kāfī 236.
kāfir 47 96 115 140.
kāhin 8.
al-Kalābādī, Abū Bakr 279 295 374-375.
kalām 122 129 133 134 137 139 142-146 148 189 345 375 384.
kalima 108.
kamad, contrición 284.
kāmil, perfecto 297.
karāmāt 158.
Karbalā' 224 228 231 233 234.
al-Karḫī, Abū Maḥfūẓ 361.
kasb 114.
kašf, manifestación 321.
kašf al-maḥğūb 316 382.
al-Kawṯar 150 181.
Kāẓimayn 231 232.
keškül 289.
Khodja Reformers' Society 247.
khodjas 246-248.
Kimiyā-i sa'ādat 335.
Kippūr 66.
al-Kirmānī 336.
kismet 115.
kiswa 72.
Kitāb al-akyās 359.
Kitāb al-faṣl fī 'l-milal 131.
Kitāb al-fihrist 209.
Kitāb ḥikam al-'Aṭā'iyya 426.
Kitāb 'ilāl al-maqāmāt 384.
Kitāb al-istibṣār 237.
Kitāb laṭā'if al-minan 457.
Kitāb al-luma' fī 'l-taṣawwuf 373.
Kitāb al-mağmū' 249.
Kitāb man lā yaḥḍuruhu 'l-faqīh 236-237.
Kitāb al-muwaṭṭa' 44.
Kitāb al-nasā'ih 349.
Kitāb al-ṣidq 357 358.
Kitāb al-šifā bi-ta'rīf ḥuqūq al-muṣṭafà 187.
Kitāb al-ta'arruf 295 374.
Kitāb taḥḍīb al-aḥkām 237.
Kitāb al-tawahhum 350.
Kitāb al-ṭawāsin 366.
Kitāb al-waǧd 351.
Kitāb al-zuhd 287.
kitmān cf. *taqiyya*.
Konya 404.
Köprülüzade, M. F. 78.
küçük bairam 68.
Kūfa 43 112 234 279 281 287.
kufr 190 191 193.
al-Kulaynī 236.

La Haya 467.
lahoríes 254 255.
lāhūt 332 401 412.
Lane, E. W. 212.
Laoust, H. 345.
laylat al-barā'a 80.
laylat al-mi'rāǧ 80.
laylat niṣf al-ša'ban 80.
laylat al-qadā' 80.
laylat al-qadr 6 80.
Lewis, B. 471.
libre albedrío 111 112 113 114 115 118 124 129 130 401.
limosna 63-65 109 240.
Liverpool 467.
Lutero 33.

Ma'āriǧ 404.
Ma'bad al-Ğuhānī 112.
al-Madaniyya wa-'l-islām 164.
maǧḏūb, extático 322.
magia 207-213.
al-Maǧlisī 223.
maǧnūn 8.
Magrib 43 54 102 199.
mahabba 319.
al-Maḥāsin al-maǧalis 388.
mahdī, mahdismo 48 110 137 206 207 219 225 234 243 252 253.
al-Mahdī 119.
Mahoma 5-7 174-200, et passim.
mahr 99.
Makdisi, G. 345.
al-Makkī, Abū Ṭālib 298 314 345 357 375-377.
al-Makkī, 'Amr b. 'Uṯmān 36 298 361.
makr, astucia (de Allāh) 314-316.
makrūh 48.
Malak Ḥifnī Nāṣif 163.
malakūt 412.
malāmat, vituperio 375.
malāmatiyya 382 430 431.
Mālik b. Anas 44.
mālikíes 43 44 97 167.
Mallorca 131.
mamelucos 89.
al-Ma'mūn 45 120 206 233.
al-Manār 155 161 163 164 165 166.
Manāzil al-sā'irīn 384.
mandūb 48.
maniqueos 118 119 291.
"mano de Fātima" 211.
al-Manṣūr 118.

Mansūr b. 'Ammār 288.
Manṭiq al-ṭayr 393.
maqām, maqamāt 297 298 316 317 319 320 323 339 375.
maqām Ibrāhīm 71.
al-Mar'a al-ǧadīda 163.
Marāga 391.
al-Marāgī, Muṣṭafá 33 164-165.
Maria 26 266 407.
ma'rifa, conocimiento intuitivo 295-296 297 319 321 332 343 372 427.
Marracci, Ludovico 33.
Marrākuš 204.
Marruecos 137 205 388 420 463.
Marsella 467.
Ma'rūf al-Karḫī 287.
Marw 279 288.
al-Marwa 73.
Mašhad 232 233.
maṣlaḥa 160 226.
Maslama al-Maǧrīṭī 211.
Massignon, L. 270 350 366 371.
Masyāf 246.
maṭāf 72.
Maṭnawī-i ma'nawī 307 309 313 405 430.
matrimonio 82 99-101 228.
al-Māturīdī 45 121.
māturidíes 121 122 126 127 129 151.
Mawāqif 371 372.
mawlid 77.
mawlid al-nabī 77-80.
mawt 319.
Maymūn b. Mahrām 316.
maysīr 85.
Mayy Ziadé 163.
Meca 4 5 8 11 13 14 15 19 20 21 22 27 37 42 53 69-71 82 137 139 141 178 204 220 230 260 262 267 279 287 306 310 364 370 375 420 424 461 464 468 473 476.
Medina 10 11-17 21 24 27 37 42 44 46 47 112 139 151 176 204 220 230 260 262 267 272 461.
Melanchton 33.
metempsícosis 249 250.
Mewat 461.
miḥna 120.
miḥrāb 53 59 127.
milagros 187-189 221.
Minā 74 75.
minbar 60.
Mīr Hasan 453.
mi'rāǧ 179-186 188 189 192.
mītāq 330 331 362.
mīzān 146 150.
Moisés, Mūsà 22 65 66 127 148 180 193 194 204 271 310 403 443.
Mostaganem 462 467.
monofisitas 291.
Mosul 399.
Motylinski, A.A. de C. 218.
mu'ammalāt 47.
Mu'āwiya 117 267 270.
mubaḥ 48.
muftī 49 50 154.
mufṭirāt 66.
muǧaddid 136 153 207 252.
muǧāhada 299.
mu'ǧiza 158.
muǧtahid 43 45 138.
muḥaǧirūn 11.
muḥālafa 125.
muḥālafat al-nafs 307.
Muḥammad A Mercy to All Nations 170.
Muḥammad 'Abduh 153 154 163 169 172 465.
Muḥammad al-Bāqir 230.
Muḥammad Farīd Beg Waǧdī 164.
Muḥammad b. al-Ḥanafiyya 234.
Muḥammad al-ǧawad 232.
Muḥammad b. al-Hasan 237.
Muḥammad b. 'Īsà 387.
Muḥammad al-Mahdī 433.
Muḥammad al-Muntaẓar 232 235 236.
Muḥammad Rašīd Riḍà 153 154 161.
muḥammad-šahíes 246.
Muḥammad b. Sa'ūd 139.
muḥammadiyya 171.
muḥarram 65 77 224 229-230.
muḥāsaba 349 384.
al-Muḥāsibī 280 298 301 316 348-351 361 362 420.
Muḥāṭabāt 371.
muḥāṭara 103.
muḥrim 69.
al-Muḫtār 234.
Mu'īn al-Dīn Čistī 204.
mullā 237-238.
munāfiq 115.
mu'min 115.
munāfiqūn 11.
Munāǧāt 384.
Munkar 83 146 150 276 277.
Munqid min al-ḍalāl 132 211.
muqallid 45.
muqri' 30.
murābiṭ, morabito 204 205 411 419 435.
murād, murādūn 322.
Muraḥḥas 48.
Murāqaba, meditación 284.
murāqaba, vigilancia 313-314.
muraqqa'a 290 339.
Murcia 325 359 399 424.
murǧi'a, murǧi'íes 110 111 115 118 119 235.

murīd, principiante 321 397 412 426 430.
muridismo 434-435.
Mūsà al-Kāẓim 222 232.
mušāhada, contemplación 322 329.
muṣallà 62.
Muṣibāt-nāma 393.
Muslim 40.
Mustafa Kemal 471.
mustaḥabb 48 62.
al-Musta'lī 244 245.
musta'líes 244.
al-Mustanṣir 244.
mut'a 219.
mutakallim 125 136 138 142 147.
al-Mu'taṣim 45.
al-Mutawakkil 121 231.
mu'tazila, mu'tazilíes 115-127 128 129 133 145 187 216 235 369 383 384.
muwaḥḥidūn cf. almohades, wahhābíes, drusos.
Muzdalifa 74 75.
Mzab 216.

Nadīr 8.
nafs, alma "carnal" 341.
nafs al-kull 222 241.
Naǧaf 225 231.
Naǧrān 5.
Naḥdat al-'ulamā' 171.
Nakīr 83 146 150 276 277.
Nallino, C.A. 32 252.
al-Nasā'ī 40.
al-Nasafī 148 149 151.
al-Nāṣir 138.
nāsūt, humanidad 332 401 412.
Nawādir al-uṣūl 359.
naẓar, contemplación 333.
Nazm al-sulūk 397.
al-Naẓẓām 119.
Naǧd, Neǧd 4 139.
Nesimi 451.
nestorianos 291.
nifāq, hipocresía 428.
al-Niffārī, 'Abd al-Ǧabbār 371-373.
Nihāwand 361 367.
nikāḥ 99-101.
Ni'mat Allāh 250.
nirvana 325.
Nišāpūr 131 132 341 342 352 380.
niyya 51 55 66 70 92 227.
Niẓām al-Mulk 131.
Niẓāmī 446-447.
Nizār 244 245.
nizāríes 245-248.
Noé, Nūḥ 22 151 194 260.
Nöldeke, Th. 21.
Nūr al-Dīn 254.
nūr muḥammadī 359.
al-Nūrī, Aḥmad 314 359-361.
nussāq 367.
nuṣayríes 248-249.
Nyberg, H.S. 118.

Ohanes 422.
Omán 4 45 216.
Omar, 'Umar 10 20 28 115 120 175 200 220 223 230.
omeyas 109 110 112 114 117 118 207 215 231 234 271 272.
otomanos 89.
oración ritual 53-63 109.

Panjab 246 247 252.
panteísmo 136 329 332 345 387 398.
París 467.
Pechina 371 387 388.
Pedro el Venerable 33.
Pentateuco 25 149.
peregrinación 15 16 19 68 69-77 109 141 229 230 231 232 233 468 473 476.
Persia 43 121 220 232 233 236 238 262 365 366 419 430 437.
Petra 5.
Piedra Negra 71 72 178.
La Pluma, *al-qalam* 18 182.
poligamia 101 152 161 162.
The Preaching of Islam 93.
predeterminación 111 112 113 114 115 124 151 158 397.

q*abd*, contracción 320 379.
qadar, qadaríes 113 114 118 123 147.
qaḏf 106.
qāḍī, cadí 47.
Qādyān, qādyāníes 252 253 254 255.
qanā'a, contento 307.
qanūn 47.
qarmaṭas 242.
qasāma 105.
Qāsim Amīn 163.
al-Qāsim al-Rassī 235.
qāsim-šahíes 246.
qaṭ'iyya 235.
qawad 104.
Qaygusuz Abdal 432.
Qayrawān 204.
qibbla 12 53 54.
qiblíes 248.
qirā'a 56.
qiṣāṣ 104.
qiyām 56.
qiyās 40 41 43 44 119.
qunūt 58.
Qurayš 5.
qurb, proximidad 361.
qurrā' 30 109 214 261.

al-Qušayrī, Abū 'l-Qāsim 298 311 319 330 334 337 344 345 386 381-382 416.
quṣṣās 175 261.
Qut al-qulūb 314 375.
qu'ūd 57.

Rabāḥ b. 'Amr 278.
Rabāt 411.
rabi'al-awwal 71.
Rābi'a al-'Adawiyya 275-277 278 297 299 336.
al-Radd 'alà al-dahriyyīn 172.
rāfiḍa, rawāfid 118 119 228.
raǧā, esperanza 304 322.
raǧm 75.
rāhib 260.
rak'a, raka'āt 55 57 58 59 61 62 63 179.
Ramadán, *ramaḍān* 7 178.
Ramleh 278.
ra'y 40 41 44 119.
Rayy 44 342.
al-Rāzī, Yaḥyà 318 352-353.
al-Rāzī, Abū Bakr 209 210 213.
Ri'aya li-ḥuqūq Allāh 348.
ribà, usura 103.
ribaṭ 205 340 411.
riḍā', contento 314-316.
Rif 420 421 423 463.
riǧāl al-gayb 202.
rikwa 289.
Risāla ilà ǧama'at al-ṣūfiyya 381.
Risālat al-tawḥīd 154 155-160.
rizq 146 151 285.
robo 105 106.
Ronda 321 389 427.
Rub' al-Ḥālī 4.
rukn-i rābi' 251.
rukū' 56.
ruq'a 49.
Rūmī, Ǧalāl al-Dīn 307 309 313 322 382 403-408 430 447-448 456.

Sabr, perseverancia 312-313.
Ṣad maydān 384.
sadaqa 63.
Sa'dī 448-449.
al-Šādilī, 'Alī 420 422-424.
šādilíes 389.
al-Safā 73.
šafā'a 193.
safar, jornada 319.
al-Šāfi'ī, šāfi'íes 44 81 103 167.
saǧǧāda 53.
saḫā, liberalidad 319.
šaḥāda, profesión de fe islámica 52 108 148 185 194 305 334 355 414 464.
al-Šahrastānī 213.
ṣaḥw, sobriedad 325 328 329 364 382.
šā'ir 8.
salafiyya 139 152 153 155-156 171 465 468 469.
ṣalāḥ 124.
al-salām al-taḥlīl 57 58.
ṣalāt 53.
ṣalāt 'alà'l-mayyit 63.
ṣalāt al-ǧanā'iz 83.
ṣalāt al-ǧum'a 59.
ṣalāt al-ḫaḍa 63.
ṣalat al-ḫawf 63.
ṣalāt al-istiḫara 63.
ṣalāt al-istisqā' 63.
ṣalāt al-kusūf 63.
ṣalāt al-layl 63.
sālik, proficiente 297 321 322 414.
Salmān al-Farsī 241 242 248.
Salmos 25 149.
Salomón, Sulaymān 22 209.
samā' 342 347 397.
šamalíes 248.
Samarkanda 121.
Sāmarrā 232.
ṣamt, silencio 304.
santones 138 158 165 200-205 450.
al-Sanūsī, Muḥammad 149 433.
al-Saqaṭī, Sarī 287 359 361.
al-Ša'rānī 457.
Šarḥ al-ṣalāt 359.
Šarī'a, šar' 46, et passim.
al-Sarrāǧ, Abū Naṣr 298 319 320 327 363 373-374.
šaṭḥ, šaṭaḥāt 333 373.
saṭpanth 246.
Saúl 22.
Savonarola 33.
Sāwaǧī 430.
ṣawn 65-69.
šawq 319.
šawwāl 81.
sa'y 69 73.
šayhíes 251-252.
Šayṭān 25 208.
Senegal 434 435.
septimanos 238-243.
Sevilla 131 388 399 420.
šī'a 120 121.
al-Šiblī 314.
Sicilia 43.
ṣidq, veracidad 318.
sidrat al-muntahà 181.
Ṣiffīn 109 117 215.
Siğistān 351.
šíies 77 107 119 137 142 146 147 214 217-252 249 251 366.
silsila 409 410.
Silves 388.
Sind 246.
al-ṣirāṭ 146 150 185.
širb 107.

Siria 42 43 112 177 215 246 262 278 411 430 470 471.
širk 140 142 194.
Slimān al-Ğazulī 204.
Snouck Hurgronje, Ch. 30.
"soplos" 462.
South Shields 467.
subḥ 54.
subḥa, rosario 142 212.
sufíes, sufismo 37 77 131 133 135 138 139 142 192 193 197 201 235 289 436.
suğūd 57.
suḥba, compañerismo 319 337.
al-Suhrawardī, Abū Ḥafṣ 339 340 341 343 395-396.
al-Suhrawardī, Šihāb al-Dīn, *al-Maqtūl* 391-392.
sukr, embriaguez 105 106 325 328 329 364 384.
šukr, gratitud 312 429.
al-Sulāmī, Abū 'Abd al-Raḥmān 341 375 379.
sulaymaníes 244 245.
Sulṭān Bāhū 455.
Sulṭān Ṣuhāk 250.
Sulṭān Walad 431.
sunna 38, et passim.
sunníes 214 217 219 220 231 235 237 238 244 252.
al-Šuyū'iyya fī 'l-islām 173.
al-Suyūṭī 206.

tabaco 141.
al-Ṭabaqāt al-kubrà 457.
Ṭabaqāt al-ṣūfiyyīn 375.
al-Ṭabarī 226.
al-Tabarsī 237.
la Tabla, *al-lawḥ* 11 18 181 182.
tablīg 460-462.
Tabūk 4.
Taḏkirat al-a'imma 221.
Taḏkirat al-awliyā' 393.
taḥakkur 269.
taḥsīr 29 190 391.
Taḥsīr al-Manār 154.
taḫalli 278.
taḫwīd 30.
Tāhā Ḥusayn 166 168-169.
Tahāfut al-falāsifa 131.
taḥağğud 63.
ṭahāra 51 53.
al-Ṭaḥawī 121.
bābā Ṭāhir 445.
taḥrīk-i īmān 460-462.
Taḥrīr al-mar'a 163.
Tā'if 4 10.
al-Tā'iyya al-kubrà 397.
takbīr 55 61 220 354.
takbīr al-iḥram 55.
ta'limíes 133.
tamkīn, confirmación 396.
Tamūd 22.
tanawiyya 118.
Ṭanṭa 203.
tanzīh 125.
taqiyya 120 226-227 243 249.
taqlīd 45 152 160 161 162.
taqwa 269 299.
tarāwīḥ 63 67.
ṭarīqa 140 165 199 205 408-435 456 460.
ṭarīqa Aḥmadiyya 430.
ṭarīqa 'Alawiyya 464.
ṭarīqa Badawiyya 430.
ṭarīqa Darqawiyya 464.
ṭarīqa 'Īsāwiyya 462.
ṭarīqa Karrāmiyya 352.
ṭarīqa Mawlawiyya 430-431.
ṭarīqa Qādiriyya 203 419-420 434.
ṭarīqa Sanūsiyya 433-434.
ṭarīqa Tiğāniyya 432.
ṭarīqa Ziyāniyya 200.
tark al-šahwa, renuncia al deseo 307.
Tartīb al-sulūk 381.
tašahhud 57.
taṣarruf 201.
taṣawwuf, pureza (de *ṣafawa*) 319.
taṣawwuf, sufismo (de *ṣuf*) 135.
tasmiya 81.
taṭawwu' 62.
ta'ṭīl 126.
ṭawāf 69 72 73 76 176 304 311.
tawakkul 285 288 307-312.
tawaṣṣul 224.
tawba 193 298 299.
Tawfīq Ṣidqī 164.
tawḥīd 25 52 125 127 319 329-334 363 364 376.
ta'wīl 125 126 128 134 140 237 238 239 240.
tayammum 52.
Taymā' 4 15.
ta'ziya 229-230.
al-Tiğānī, Aḥmad b. Muḫtār 432.
Tihāma 4.
Tilimsān 149.
al-Tirmiḏī, Abū 'Abd Allāh 40 191 358-359.
Tor Andrae 260.
"tormento de la tumba" 73 83 146 148 150.
Transoxiana 43 121.
Trinidad 26 134.
Tuba 435.
Ṭumāma b. Ašras 120.
Túnez 43 399 423 424 463.
Turquía 102 419 420 431 432 450 471-475.
Tūs 131 132.
al-Tustārī, Sahl 310 316 320 345 357 364.

n'būdiyya, servicio 318.
Uḥud 13 101.
'ulamā', ulemas 41.
'Umar II 271 272.
umm al-kitāb 7.
umma 12 13 24 46 48 60 161 193 203.
'umra 69 74.
uns, intimidad 361.
'Uqba 204.
'urs, *'urus* 82 205.
'Uṯmān 28 42 109 115 120 148 200 207 215 267 269.
'Uyūb al-nafs 375.

Vacca, V. 457.
Vernet, J. 34.
vino 85.
Vives, Luis 33.

wāḍī al-Qurà 15.
waǧd, hallazgo 325.
wāǧib 48.
al-Waḥāsinī 422.
Wahb b. Munabbih 265.
waḥdāniyya 360.
waḥdat al-wuǧūd, monismo 400 401.
wahhābíes, *wahhābiyya* 45 139-142 231.
waḥy, inspiración 321.
walī al-dām 104 105.
waqf 97-99.
waqfa 372.
wāqifiyya 235.
waqt, momento presente 317-318.
Waraqa b. Nawfal 6 179.
Wāṣil b. 'Aṭā' 115 117 118.
Wāsiṭ 278 280 364.
waṣl, unión 361.
al-Wāṯiq 45.
Weil, G. 21 .
wilāya 100 319 401.
Wiranatakusuma 170.
wird 414 415 416.
wišāḥ 69.
wiṣāl, unión 331.
witr 58 63.
wuqūf 74 75 76.

Yahya Kemal 452.
Yamāma 4.
Yaṯrib 4 10 11.
yaqīn, certeza 312 322.
Yemen 4 5 235 244 245.
Yunus Emre 450-451.

zāhiríes 119 129.
zakāt 63-65 173.
zakāt al-fiṭr 65 68.
al-Zamaḫšarī 121.
Zamzam 71 72 82.
Zanzíbar 216 247.
zāwiyya 411 422 459 463 464 467.
Zayd b. 'Alī Zayn al-'Ābidīn 234.
Zayd b. Ṯābit 28.
zaydíes 121 234-235.
zinā' 106.
ziyāra 205.
zuhd 281 291 300-304.
zuhhād 262.
ẓuhr 54.

ACABÓSE DE IMPRIMIR ESTE VOLUMEN DE "LA RELIGIOSIDAD MUSULMANA", DE LA BIBLIOTECA DE AUTORES CRISTIANOS, EL DÍA 26 DE ABRIL DE 1975, FESTIVIDAD DE SAN ISIDORO, EN LOS TALLERES DE EDICIONES ALDECOA, BURGOS

LAUS DEO VIRGINIQUE MATRI

BIBLIOTECA DE AUTORES CRISTIANOS

B A C Enciclopedias

HISTORIA DE LOS DOGMAS. Edición dirigida por M. Schamaus, A. Grillmeier y L. Scheffczyk.
T. I cuad. 3b: **La inspiración de la Sagrada Escritura,** por J. Beumer, S. I. (ISBN 84-220-0435-6).
T. II cuad. 2b: **Los ángeles,** por G. Tavard (ISBN 84-220-0438-0).
T. IV cuad. 2: **Bautismo y confirmación,** por P. Burkhard Neunheuser, O. S. B. (ISBN 84-220-0666-9).
T. II cuad. 2a: **Creación y Providencia,** por Leo Scheffczyk (ISBN 84-220-0438-0).
T. I cuad. 2b: **Fe y conocimiento de Dios en la Edad Media,** por E. Gössmann (ISBN 84-220-0711-8).

B A C Maior

COMENTARIOS SOBRE EL "CATECHISMO CHRISTIANO", por B. Carranza (2 vols.). Ed. crítica e introducción por J. I. Tellechea (1-2) (ISBN 84-220-0014-8).
MARTIN LUTERO (2 vols.), por R. García Villoslada (3-4) (ISBN 84-220-0422-4: T. I.; ISBN 84-220-0423-2: T. II).
LA TEOLOGIA EN EL SIGLO XX (3 vols.). Ed. dirigida por Herbert Vorgrimler y Robert Vander Gucht. T. I.: **El entorno cultural** (5) (ISBN 84-220-0432-1). T. II: **Teología general y disciplinas teológicas** (6) (ISBN 84-220-0660-X). T. III (último): **Disciplinas teológicas: Dogma, Moral, Pastoral** (7) (ISBN 84-220-0674-X).
AGUSTIN DE HIPONA. Maestro de la conversión cristiana, por V. Capánaga (8) (ISBN 84-220-0692-8).

B A C Normal

I. FUENTES Y AUTORES CLASICOS

1. Ediciones de la Biblia y del Nuevo Testamento

BIBLIA VULGATA LATINA (4.ª ed. (14) (ISBN 84-220-0049-0).
SAGRADA BIBLIA, de Nácar-Colunga:
— Tamaño BAC, 24 láminas en color (33.ª ed.) (1) (ISBN 84-220-0417-8).
— Tamaño mayor (16 × 25 cms.), lugares paralelos y 50 láminas en color (2.ª ed.), tela especial labrada (ISBN 84-220-0013-X).
— Tamaño breviario (11 × 17 cms.), 1676 págs. Gama variada de encuadernaciones (ISBN 84-220-0048-2).
— Edición de bolsillo (9 × 13 cms.) (12.ª ed.) (ISBN 84-220-0446-1).
— Edición popular (10,5 × 17,5 cms.) (27.ª ed.) (ISBN 84-220-0258-2).
SAGRADA BIBLIA, de Bover-Cantera (6.ª ed.).—Agotada (25-26).
NUEVO TESTAMENTO, de Nácar-Colunga, con 20 láminas en color (2.ª ed.) (40). (ISBN 84-220-0087-4).
NUEVO TESTAMENTO, de J. M. Bover.—Agotada (43).
SINOPSIS CONCORDADA DE LOS CUATRO EVANGELIOS, por J. Leal (2.ª ed.).—Agotada (124).

2. *Textos del cristianismo primitivo y Santos Padres*

A) Cristianismo primitivo

LOS EVANGELIOS APOCRIFOS, por A. Santos Otero (3.ª ed.) (148) (ISBN 84-220-0069-5).
PADRES APOSTOLICOS, por D. Ruiz Bueno (3.ª ed.) (65) (ISBN 84-220-0151-9).
ACTAS DE LOS MARTIRES, por D. Ruiz Bueno (3.ª ed.) (75) (ISBN 84-220-0152-7).
TEXTOS EUCARISTICOS PRIMITIVOS (2 vols.). Ed. bilingüe, por J. Solano.
I. **Hasta fines del siglo IV.**—Agotada (88).
II y último. **Hasta el fin ed la época patrística** (118) (ISBN 84-220-0320-1).
OBRAS COMPLETAS DE AURELIO PRUDENCIO. Ed. bilingüe.—Agotada (58).
ORIGENES. Contra Celso, por D. Ruiz Bueno (271) (ISBN 84-220-0146-2).

B) Santos Padres

PADRES APOLOGISTAS GRIEGOS (s. II). Ed. bilingüe, por D. Ruiz Bueno (116) (ISBN 84-220-0147-0).
OBRAS DE SAN JUAN CRISOSTOMO (2 vols.). Ed. bilingüe, por D. Ruiz Bueno.
I. **Homilias sobre San Mateo** (1-45) (141) (ISBN 84-220-0206-X).
II y último. **Homilías sobre San Mateo** (46-90) (146) (ISBN 84-220-0125-X).
OBRAS DE SAN JUAN CRISOSTOMO. Tratados ascéticos. Ed. bilingüe, por D. Ruiz Bueno.—Agotada (169).
ENCHIRIDION THEOLOGICUM SANCTI AUGUSTINI, por F. Moriones.—Agotada (205).
OBRAS DE SAN AGUSTIN. Ed. bilingüe dirigida por el P. Félix García.
I. **Vida de San Agustín,** por Posidio. **Primeros escritos. Introducción general a San Agustín,** por V. Capánaga (4.ª ed.) (10) (ISBN 84-220-0231-0).
II. **Confesiones** (6.ª ed.).—Agotada (11) (ISBN 84-220-0230-2).
III. **Obras filosóficas** (4.ª ed.) (21) (ISBN 84-220-0257-4).
IV. **Obras apologéticas** (reimp.) (30) (ISBN 84-220-0239-6).
V. **Tratado de la Santísima Trinidad** (3.ª ed.) (39) (ISBN 84-220-0282-5).
VI. **Tratados sobre la gracia** (1.º) (3.ª ed.) (50) (ISBN 84-220-0283-3).
VII. **Sermones** (3.ª ed.) (53) (ISBN 84-220-0119-5).
VIII. **Cartas** (1.º) (2.ª ed.) (69) (ISBN 84-220-0513-1).
IX. **Tratados sobre la gracia** (2.º) (3.ª ed.) (79) (ISBN 84-220-0662-6).
X. **Homilías** (2.ª ed.) (95) (ISBN 84-220-0117-9).
XI. **Cartas** (2.º y 3.º) (2.ª ed.) (99a y 99b) (ISBN 84-220-0018-0).
XII. **Tratados morales** (2.ª ed.) (121) (ISBN 84-220-0449-6).
XIII. **Tratados sobre el Evangelio de San Juan** (1-35) (2.ª ed.) (139) (ISBN 84-220-0158-6).
XIV. **Sobre el Evangelio de San Juan** (36-124) (2.ª ed.) (165) (ISBN 84-220-0124-1).
XV. **Tratados escriturarios** (2.ª ed.) (168) (ISBN 84-220-0124-1).
XVI. **La ciudad de Dios** (1.º) (2.ª ed. (171) (ISBN 84-220-0087-3).
XVII. **La ciudad de Dios** (2.º) (2.ª ed. (172) (ISBN 84-220-0123-3).
XVIII. **Exposición de las Epístolas a los Romanos y a los Gálatas.** Indice general de conceptos de los 18 primeros volúmenes (187) (ISBN 84-220-0086-5).
XIX. **Enarraciones sobre los Salmos** (1.º) (235) (ISBN 84-220-0045-8).
XX. **Enarraciones sobre los Salmos** (2.º) (246) (ISBN 84-220-0046-6).
XXI. **Enarraciones sobre los Salmos** (3.º) (255) (ISBN 84-220-0045-8).
XXII. **Enarraciones sobre los Salmos** (4.º y último) (264) (ISBN 84-220-0044-X).

CARTAS DE SAN JERONIMO (2 vols.). Ed. bilingüe, por D. Ruiz Bueno.
I. **Cartas 1-83** (219) (ISBN 84-220-0149-7).
II. **Cartas 84-145** (220) (ISBN 84-220-0150-0).

OBRAS DE SAN AMBROSIO. Tomo I: **Tratado sobre el Evangelio de San Lucas.** Ed. bilingüe, por M. Garrido (257) (ISBN 84-220-0169-1).

OBRAS DE SAN CIPRIANO. Tratados y Cartas. Ed. bilingüe, por J. Campos (241) (ISBN 84-220-0148-9).

OBRAS DE SAN BENITO. Su vida y su Regla (2.ª ed.) (115) (ISBN 84-220-0082-2).

OBRAS DE SAN GREGORIO MAGNO. Regla pastoral. Homilías sobre Ezequiel. Cuarenta homilías sobre los Evangelios (170) (ISBN 84-220-0153-5).

ETIMOLOGIAS, de San Isidoro de Sevilla.—Agotada (67).

SAN LEON MAGNO. Homilías sobre el año litúrgico, por M. Garrido (291) (ISBN 84-220-0247-7).

SANTOS PADRES ESPAÑOLES (2 vols.).
I. **San Ildefonso,** por V. Blanco y J. Campos (320) (ISBN 84-220-0291-4).
II. **San Leandro, San Isidoro, San Fructuoso,** por J. Campos e I. Roca (321) (ISBN 84-220-0292-2).

3. Cristianismo medieval

A) Filosofía y Teología

OBRAS COMPLETAS DE SAN ANSELMO (2 vols.). Ed. bilingüe.
I. Agotada (82) (ISBN 84-220-0175-6).
II. (100) (ISBN 84-220-0175-6).

OBRAS DE SAN BUENAVENTURA (6 vols.).
I. **Introducción. Breviloquio. Itinerario de la mente a Dios. Reducción de las ciencias a la Teología. Cristo, maestro único de todos. Excelencia del magisterio de Cristo** (3.ª ed.) (6) (ISBN 84-220-0161-6).
II. **Jesucristo** (3.ª ed.). (9) (ISBN 84-220-0162-4).
III. **Camino de la sabiduría** (3.ª ed.) (19) (ISBN 84-220-0163-2).
IV. **Teología mística** (2.ª ed.) (28) (ISBN 84-220-0225-6).
V. **Santísima Trinidad. Dones y preceptos** (2.ª ed.) (36) (ISBN 84-220-0165-9).
VI y último. **De la perfección evangélica. Apología de los pobres** (2.ª ed.) (49) (ISBN 84-220-0166-7).

SUMA CONTRA LOS GENTILES. de Santo Tomás de Aquino. Ed. bilingüe.
I. **Libros I** y **II** (2.ª ed.) (94) (ISBN 84-220-0167-5).
II. **Libros III** y **IV** (2.ª ed.) (102) (ISBN 84-220-0168-3).

SUMMA THEOLOGICA. S. Thomae Aquinatis, cura fratrum eiusdem Ordinis in quinque volumina divisa.
I. **Prima pars** (3.ª ed.) (77) (ISBN 84-220-0218-3).
II. **Prima secundae** (3.ª ed.) (80) (ISBN 84-220-0219-1).
III. **Secunda secundae** (3.ª ed.) (81) (ISBN 84-220-0220-5).
IV. **Tercia pars** (3.ª ed.) (83) (ISBN 84-220-0221-3).
V y último. **Supplementum. Indices** (3.ª ed.) (87) (ISBN 84-220-0222-1).

SUMA TEOLOGICA, de Santo Tomás de Aquino. Ed. bilingüe (16 vols.).
I. **Introducción general,** por S. Ramírez, y **Tratado de Dios Uno** (3.ª ed.) (29) (ISBN 84-220-0177-2).
II-III. **De la Ss. Trinidad. De la creación en general. De los ángeles. De la creación corpórea** (3.ª ed.) (41 y 56) (ISBN 84-220-0178-1).
III. (2.º) **Tratado del hombre. Del gobierno del mundo** (177) (ISBN 84-220-0179-9).
IV. **De la bienaventuranza y los actos humanos. De las pasiones.**—Agotada (126).
V. **De los hábitos y virtudes en general. De los vicios y pecados.**—Agotada (122).
VI. **De la ley en general. De la ley antigua. De la gracia.**—Agotada (149).

VII. **Tratados sobre la fe, esperanza y caridad** (180) (ISBN 84-220-0208-6).
VIII. **La prudencia. La justicia** (152) (ISBN 84-220-0209-4)
IX. **De la religión, de las virtudes sociales y de la fortaleza** (142) (ISBN 84-220-0210-8).
X. **De la templanza. De la profecía. De los distintos géneros de vida y estados de perfección** (134) (ISBN 84-220-0211-6).
XI. **Tratado del Verbo encarnado** (191) (ISBN 84-220-0212-4).
XII. **Tratado de la vida de Cristo** (131) (ISBN 84-220-0213-2).
XIII. **De los sacramentos en general. Del bautismo y confirmación. De la Eucaristía** (164) (ISBN 84-220-0214-0).
XIV. **Penitencia. Extremaunción** (163) (ISBN 84-220-0215-9).
XV. **Del orden. Del matrimonio** (145) (ISBN 84-220-0216-7).
XVI y último. **Tratado de los novísimos.** Indice de conceptos de los 16 vols. (197) (ISBN 84-220-0217-5).

OBRAS DEL DOCTOR SUTIL JUAN DUNS ESCOTO. Edición bilingüe.
Dios uno y trino.—Agotada (193).
Cuestiones cuodlibetales (277) (ISBN 84-220-0315-5).

B) Espiritualidad

OBRAS COMPLETAS DE SAN BERNARDO (2 vols.).
I. **Sermones. Sentencias** (110) (ISBN 84-220-0037-7).
II y último. **Sermones sobre el Cantar. Tratados. Cartas** (130) (ISBN 84-220-0038-5).

SAN FRANCISCO DE ASIS. Escritos completos. Biografías y Florecillas (5.ª ed.).—Agotada (4) (ISBN 84-220-0078-4).

SANTO DOMINGO DE GUZMAN. Su vida. Su orden. Sus escritos (2.ª ed.).—(22) (ISBN 84-220-0085-7).

OBRAS DE SANTA CATALINA DE SIENA. El diálogo, por A. Morta (143) (ISBN 84-220-0027-X).

BIOGRAFIA Y ESCRITOS DE SAN VICENTE FERRER (153) (ISBN 84-220-0080-6).

ESCRITOS DE SANTA CLARA Y DOCUMENTOS CONTEMPORANEOS. Ed. bilingüe, por I. Omaechevarría.—Agotada (314).

C) Literatura

OBRAS LITERARIAS DE RAMON LLULL.—Agotada (31).

OBRAS COMPLETAS DE DANTE. Versión de N. González Ruiz y José Luis Gutiérrez García (3.ª ed.) (157) (ISBN 84-220-0096-2).

4. Clásicos de la Edad Moderna (s.XV-XIX)

A) Escritura y Teología

COMENTARIOS A LOS CUATRO EVANGELIOS, por J. de Maldonado.
I. **San Mateo.**—Agotada (59).
II. **San Marcos y San Lucas.**—Agotada (72).
III y último. **San Juan.**—Agotada (112).

MISTERIOS DE LA VIDA DE CRISTO, por F. Suárez.—Tomo I. Agotada en tela (35) (ISBN 84-220-0226-4). Tomo II y último. Agotada (55).

OBRAS DE FRANCISCO DE VITORIA. Relecciones teológicas. Ed. bilingüe por T. Urdánoz (1404 págs.) (198) (ISBN 84-220-0188-8).

B) Espiritualidad

OBRAS COMPLETAS DEL SANTO MAESTRO JUAN DE AVILA. Edición crítica preparada por L. Sala Balust y F. Martín Hernández.
I. **Introducción biográfica. Audi, filia** (302) (ISBN 84-220-0278-8).
II. **Sermones: Ciclo temporal** (303) (ISBN 84-220-0022-9).

III. **Sermones: Ciclo santoral. Pláticas espirituales. Tratado sobre el sacerdocio** (304) (ISBN 84-220-0276-9).
IV. **Comentarios bíblicos** (315) (ISBN 84-220-0314-7).
V. **Epistolario** (313) (ISBN 84-220-0295-7).
VI y último. **Tratados de reforma** y **Escritos menores. Indices de nombres y materias** (324) (ISBN 84-220-0280-9).

OBRAS COMPLETAS DE SAN IGNACIO DE LOYOLA. Ed. crítica de C. de Dalmases e I. Iparraguirre (2.ª ed.) (86) (ISBN 84-220-0019-9).

OBRAS DE SAN IGNACIO DE LOYOLA. Autobiografía y Diario espiritual, por V. Larrañaga.—Agotada (24).

VIDA Y OBRAS COMPLETAS DE SAN JUAN DE LA CRUZ (6.ª ed.) (15) (ISBN 84-220-0016-4).

OBRAS COMPLETAS DE SANTA TERESA DE JESUS (3 vols.).
I. **Bibliografía. Biografía. Libro de la Vida,** por E. de la Madre de Dios y O. del Niño Jesús.—Agotada (74) (ISBN 84-220-0204-3).
II. **Camino de perfección. Moradas del castillo interior. Cuentas de conciencia. Apuntaciones. Meditaciones sobre los Cantares. Exclamaciones. Libro de las Fundaciones. Constituciones. Visita de Descalzas. Avisos. Desafío espiritual. Vejamen. Poesías. Ordenanzas de una cofradía,** por E. de la Madre de Dios.— Agotada (120).
III y último. **Introducción general,** por. E. de la Madre de Dios y Otger Steggink. **Epistolario. Memoriales. Letras recibidas. Dichos** (189) (ISBN 84-220-0024-5).

OBRAS COMPLETAS DE SANTA TERESA (en un sólo vol.), por E. de Madre de Dios y Otger Steggink (4.ª ed.) (212) (ISBN 84-220-0033-4).

CARTAS Y ESCRITOS DE SAN FRANCISCO JAVIER (2.ª ed.) (101) (ISBN 84-220-0083-0).

TRATADOS ESPIRITUALES. Melchor Cano: **La victoria de sí mismo.** Domingo de Soto: **Tratado del amor de Dios.** Juan de la Cruz: **Diálogos sobre la necesidad de la oración vocal,** por V. Beltrán de Heredia (221) (ISBN 84-220-0032-6).

OBRAS DE SANTO TOMAS DE VILLANUEVA. Sermones de la Virgen María y **Obras castellanas** (96) (ISBN 84-220-0181-6).

SAN JOSE DE CALASANZ. Estudios. Escritos.—Agotada (159).

MISTICOS FRANCISCANOS ESPAÑOLES (3 vols.).
I. **Arte para servir a Dios** y **Espejo de ilustres personas,** por A. de Madrid. **Ley de amor santo,** por F. de Osuna (38) (ISBN 84-220-0039-3).
II. **Subida del monte Sión,** por B. de Laredo. **Oratorio de religiosos y ejercicio de virtuosos,** por A. de Guevara. **Infancia espiritual,** por M. de Medina. **Doctrina de las tres vías,** por el Beato Nicolás Factor (44) (ISBN 84-220-0040-7).
III y último. **Meditaciones del amor de Dios,** por D. de Estella. **Declaraciones del "Pater noster",** por J. de Pineda. **Manual de la vida perfecta y Esclavitud mariana,** por J. de los Angeles. **Exhortación a la verdadera devoción de la Virgen,** por M. de Cetina. **Homiliario evangélico,** por J. B. de Madrigal (46) (ISBN 84-220-0036-9).

TERCER ABECEDARIO ESPIRITUAL de Francisco de Osuna. Ed. crítica preparada por M. Andrés (333) (ISBN 84-220-0311-2).

OBRAS SELECTAS DE SAN FRANCISCO DE SALES.
I. **Introducción a la vida devota. Sermones escogidos. Conversaciones espirituales. Alocución al Cabildo catedral de Ginebra** (109) (ISBN 84-220-0020-2).
II y último. **Tratado del amor de Dios. Constituciones y Directorio espiritual. Fragmentos del epistolario. Ramillete de cartas enteras** (127) (ISBN 84-220-0120-9).

OBRAS ASCETICAS DE SAN ALFONSO MARIA DE LIGORIO.
I. **Obras dedicadas al pueblo en general** (78) (ISBN 84-220-0021-0).
II y último. **Obras dedicadas al clero en particular** (113) (ISBN 84-220-0028-8).

SAN VICENTE DE PAUL. Biografía y escritos (2.ª ed.) (63) (ISBN 84-220-0084-9).

OBRAS DE SAN LUIS MARIA GRIGNION DE MONFORT.—Agotada (111).

BIOGRAFIA Y ESCRITOS DE SAN JUAN BOSCO (2.ª ed.) (135) (ISBN 84-220-0079-2).

C) LITERATURA

OBRAS COMPLETAS CASTELLANAS DE FRAY LUIS DE LEON (4.ª ed.).

I. **El Cantar de los Cantares. La perfecta casada. Los nombres de Cristo** (3a) (ISBN 84-220-0121-7).

II. **Exposición sobre Job. Poesías. Indice** (3b) (ISBN 84-220-0122-5).

OBRAS SELECTAS DE FRAY LUIS DE GRANADA.—Agotada (20).

HISTORIAS DE LA CONTRARREFORMA, por Ribadeneyra.—Agotada (5).

TEATRO TEOLOGICO ESPAÑOL, por N. González Ruiz.

I. **Autos sacramentales** (3.ª ed.) (17) (ISBN 84-220-0155-1).

II. **Comedias teológicas, bíblicas y de vidas de santos** (3.ª ed.) (18) (ISBN 84-220-0156-X).

OBRAS DEL P. LUIS DE LA PALMA. Historia de la Pasión. Camino espiritual. Práctica y breve declaración del Camino espiritual, por F. X. Rodríguez Molero (261) (ISBN 84-220-0034-2).

D) FILOSOFÍA. HISTORIA. PENSAMIENTO SOCIAL Y POLÍTICO

OBRAS COMPLETAS DE DONOSO CORTES (2 vols.) (2.ª ed.) (12-13) (ISBN 84-220-0269-8).

OBRAS COMPLETAS DE JAIME BALMES.

I. **Biografía y Epistolario** (33) (ISBN 84-220-0106-3).

II. **Filosofía fundamental** (2.ª ed.) (37) (ISBN 84-220-0107-1).

III. **Filosofía elemental** y **El criterio** (2.ª ed.) (42) (ISBN 84-220-0108-X).

IV. **El protestantismo comparado con el catolicismo** (2.ª ed.) (48) (ISBN 84-220-0097-0).

V. **Estudios apologéticos. Cartas a un escéptico. Estudios sociales. Del clero católico. De Cataluña** (51) (ISBN 84-220-0098-9).

VI. **Escritos políticos** (1.º) (52) (ISBN 84-220-0127-6).

VII. **Escritos políticos** (2.º) (57) (ISBN 84-220-0126-8).

VIII y último. **Biografías. Misceláneas. Primeros escritos. Poesías. Indices** (66) (ISBN 84-220-0116-0).

ANTOLOGIA GENERAL DE MENENDEZ PELAYO, por José María Sánchez de Muniáin.

I. **Biografía. Juicios doctrinales. Juicios de Historia de la Filosofía. Historia general y cultural de España. Historia religiosa de España** (155) (ISBN 84-220-0115-2).

II y último. **Historia de las ideas estéticas. Historia de la Literatura española. Notas de Historia de la Literatura universal. Selección de poesías. Indice** (156) (ISBN 84-220-0114-4).

HISTORIA DE LOS HETERODOXOS ESPAÑOLES, de Menéndez Pelayo.

I. (2.ª ed.) (150) (ISBN 84-220-0112-8).

II y último. (2.ª ed.) (151) (ISBN 84-220-0111-X).

5. Derecho canónico y documentos pontificios y conciliares

CODIGO DE DERECHO CANONICO Y LEGISLACION COMPLEMENTARIA, por L. Miguélez, S. Alonso y M. Cabreros (9.ª ed.) (7a) (ISBN 84-220-0248-5).

DERECHO CANONICO POSCONCILIAR. Suplemento al Código de Derecho canónico bilingüe de la Biblioteca de Autores Cristianos, por L. Miguélez, S. Alonso y M. Cabreros (4.ª ed.) (7b) (ISBN 84-220-0088-1).

COMENTARIOS AL CODIGO DE DERECHO CANONICO (4 vols.). por profesores de la Universidad Pontificia de Salamanca.

I. **Cánones 1-681,** por M. Cabreros, A. Alonso Lobo y S. Alonso Morán (223) (ISBN 84-220-0090-3).

II. **Cánones 682-1321,** por A. Alonso Lobo, L. Miguélez y S. Alonso Morán (225) (ISBN 84-220-0098-X).

III. **Cánones 1322-1998,** por S. Alonso Morán y M. Cabreros (234) (ISBN 84-220-0091-1).

IV y último. **Cánones 1999-2414,** por T. García Barberena. **Apéndices. Repertorio alfabético de materias de los cuatro tomos** (204) (ISBN 84-220-0092-X).

CATECISMO ROMANO, de San Pío V.—Agotada (158).

DOCTRINA PONTIFICIA

I. **Documentos bíblicos,** por S. Muñoz Iglesias.—Agotada (316).

II. **Documentos políticos,** por J. L. Gutiérrez García (174) (ISBN 84-220-0172-1).

III. **Documentos sociales,** por F. Rodríguez (2.ª ed.) (178) (ISBN 84-220-0173-X).

IV. **Documentos marianos,** por C. Hilario Marín.—Agotada (128) (ISBN 84-220-0174-8).

V y último. **Documentos jurídicos,** por J. L. Gutiérrez García.—Agotada (194) (ISBN 84-220-0174-8).

CONCILIO VATICANO II. Constituciones. Decretos. Declaraciones. Legislación posconciliar (2.ª ed.) (252) (ISBN 84-220-0265-5).

CONCILI VATICA II. Constitucions. Decrets. Declaracions. Legislació postconciliar. Amb el nou test llatí per concessió de la Santa Seu. (Distribuidor exclusivo, Publinter, avenida José Antonio, 270, Barcelona) (265).

EL CONCILIO DE JUAN Y PABLO. Documentos pontificios sobre la preparación, desarrollo e interpretación del Vaticano II, por J. L. Martín Descalzo (266) (ISBN 84-220-0128-4).

DICCIONARIO DEL VATICANO II, por M. A. Molina Martínez (2.ª ed.) (285) (ISBN 84-220-0237-X).

COMENTARIOS AL DECRETO "OPTATAM TOTIUS", SOBRE LA FORMACION SACERDOTAL. Obra dirigida por el Dr. D. José Delicado Baeza (309) (ISBN 84-220-0275-2).

II. AUTORES CONTEMPORANEOS (s. XX)

1. Sagradas Escrituras

BIBLIA COMENTADA, por profesores de la Universidad Pontificia de Salamanca.

I. **Pentateuco,** por A. Colunga y M. García Cordero (3.ª ed.) (196) (ISBN 84-220-0067-9).

II. **Libros históricos del A. T.,** por L. Arnaldich (3.ª ed.) (201) (ISBN 84-220-0234-5).

III. **Libros proféticos,** por M. García Cordero (2.ª ed.) (209) (ISBN 84-220-0068-7).

IV. **Libros sapienciales,** por M. García Cordero y G. Pérez Rodríguez (2.ª ed.) (218) (ISBN 84-220-0059-8).

V. **Evangelios** (2 vols.), por M. de Tuya (2.ª ed.) (239a y 239b) (ISBN 84-220-0290-6).

VI. **Hechos de los Apóstoles** y **Epístolas paulinas,** por L. Turrado (243) (ISBN 84-220-0061-X).

VII y último. **Epístolas católicas. Apocalipsis,** por J. Salguero. **Indice de los siete volúmenes,** por M. García Cordero (249) (ISBN 84-220-0062-8).

LA SAGRADA ESCRITURA. Texto y comentarios, por profesores de la Compañía de Jesús.

ANTIGUO TESTAMENTO

I. **Pentateuco,** por F. Asensio, S. Bartina, F. L. Moriarty y R. Criado (267) (ISBN 84-220-0052-0).
II **Conquista de Canaán y monarquía,** por F. Asensio, F. Buck y F. X. Rodríguez Molero (281) (ISBN 84-220-0250-7).
III. **Israel bajo persas y griegos,** por L. Moriarty, J. Vilchez, C. Bravo, J. Alonso, F. Marín, F. Asensio y L. Brates (287) (ISBN 84-220-0240-X).
IV. **Salmos** y **Libros salomónicos,** por R. Arconada, F. Asensio, S. Bartina, F. X. Rodríguez Molero, J. J. Serrano y J. Vilchez (293) (ISBN 84-220-0278-7).
V. **Eclesiástico, Isaías, Jeremías, Ezequiel,** por J. Vella, L. Moriarty y F. Asensio (312) (ISBN 84-220-0294-9).
VI y último. **Daniel y profetas menores,** por J. Alonso y F. Buck (323) (ISBN 84-220-0070-9).

NUEVO TESTAMENTO

I. **Evangelios** (2 vols.), por J. Leal, S. del Páramo y J. Alonso (3.ª ed.) (207a y 207b) (ISBN 84-220-0328-1 y 84-220-0327-3).
II. **Hechos de los Apóstoles** y **Cartas de San Pablo,** por J. Leal, J. I. Vicentini, P. Gutiérrez, A. Segovia, J. Collantes y S. Bartina (2.ª ed.) (211) (ISBN 84-220-0053-9).
III y último. **Carta a los Hebreos. Epístolas católicas. Apocalipsis. Indices,** por M. Nicolău, J. Alonso, R. Franco, F. X. Rodríguez Molero y S. Bartina (2.ª ed.) (214) (ISBN 84-220-0054-7).

COMENTARIOS AL SERMON DE LA CENA, por J. M. Bover (2.ª ed.) (70) (ISBN 84-220-0073-3).

VIDA DE NUESTRO SEÑOR JESUCRISTO, por A. Fernández.—Agotada (32).

CRISTO VIVO. Vida de Cristo y vida cristiana, por J. M.ª Cabodevilla (4.ª ed.) (332) (ISBN 84-220-0267-1).

INTRODUCCION A LA BIBLIA, por M. de Tuya y J. Salguero.
I. **Inspiración bíblica. Canon. Texto. Versiones** (262) (ISBN 84-220-0050-4).
II y último. **Hermenéutica bíblica. Historia de la interpretación de la Biblia. Instituciones israelitas. Geografía de Palestina** (268) (ISBN 84-220-0051-2).

COMENTARIOS A LA CONSTITUCION "DEI VERBUM", SOBRE LA DIVINA REVELACION. Ed. dirigida por L. Alonso Schökel (284) (ISBN 84-220-0196-9).

LOS METODOS HISTORICO-CRITICOS EN EL NUEVO TESTAMENTO por H. Zimmermann. Trad. de G. Bravo (295) (ISBN 84-220-0254-X).

TEOLOGIA DE LA BIBLIA: I. **Antiguo Testamento,** por M. García Cordero (307) (ISBN 84-220-0270-1).

TEOLOGIA DE LA BIBLIA: II y III. **Nuevo Testamento,** por M. García Cordero (335 y 336) (ISBN 84-220-0309-0 y 0308-2).

LOS DESCUBRIMIENTOS DEL MAR MUERTO, por A. González Lamadrid (2.ª ed.) (317) (ISBN 84-220-0425-9).

PROBLEMATICA DE LA BIBLIA, por M. García Cordero (318) (ISBN 84-220-0258-X).

LOS PAPIROS GRIEGOS DE LA CUEVA 7 DE QUMRAN, por J. O'Callaghan (353) (ISBN 84-220-0668-5).

2. *Dogma*

COMENTARIOS A LA CONSTITUCION SOBRE LA IGLESIA. Ed. dirigida por D. Casimiro Morcillo (253) (ISBN 84-220-0159-4).

SACRAE THEOLOGIAE SUMMA (4 vols.), por profesores de la Compañía de Jesús.

I. **Introductio. De revelatione. De Ecclesia. De scriptura,** por M. Nicoláu y J. Salaverri (5.ª ed.) (61) (ISBN 84-220-0180-2).
II. **De Deo uno et trino. De Deo creante et elevante. De peccatis,** por J. M. Dalmáu y J. F. Sagüés (4.ª ed.) (90) (ISBN 84-220-0205-1).
III. **De Verbo incarnato. Mariología. De gratia. De virtutibus,** por J. Solano, J. A. de Aldama y S. González (4.ª ed.).—Agotada (62).
IV y último. **De sacramentis. De novissimis,** por A. de Aldama, F. de P. Solá, S. González y J. F. Sagüés (4.ª ed.) (73) (ISBN 84-220-0204-3).

TEOLOGIA FUNDAMENTAL PARA SEGLARES, por F. de B. Vizmanos e I. Riudor (229) (ISBN 84-220-0193-4).

LA EVOLUCION HOMOGENEA DEL DOGMA CATOLICO, por F. Marín Sola (2.ª ed.) (ISBN 84-220-0227-2).

EL CUERPO MISTICO DE CRISTO, por E. Sauras (2.ª ed.)—Agotada (85).

LA IGLESIA. Misterio y misión, por A. Alcalá Galve (226) (ISBN 84-220-0192-6).

TEOLOGIA DE SAN PABLO, por J. M. Bover (4.ª ed.) (16) (ISBN 84-220-0224-8).

DIOS Y SU OBRA, por A. Royo Marín (222) (ISBN 84-220-0190-X).

DIOS EN EL HOMBRE, por A. Turrado (325) (ISBN 84-220-0298-1).

TEOLOGIA DE LA CARIDAD, por A. Royo Marín (2.ª ed.) (192) (ISBN 84-220-0187-X).

TEOLOGIA DE LA SALVACION, por A. Royo Marín (3.ª ed.) (147) (ISBN 84-220-0184-5).

JESUCRISTO SALVADOR, por T. Castrillo (162) (ISBN 84-220-0185-3).

TRATADO DE LA SANTISIMA EUCARISTIA, por G. Alastruey (2.ª ed.). Agotada (71).

TRATADO DE LA VIRGEN SANTISIMA, por G. Alastruey (4.ª ed.) (8) (ISBN 84-220-0223-X).

MARIOLOGIA, por J. B. Carol (242) (ISBN 84-220-0194-2).

LA ASUNCION DE MARIA, por J. M. Bover (2.ª ed.) (27) (ISBN 84-220-0225-6).

TEOLOGIA DE SAN JOSE, por B. Llamera (198) (ISBN 84-220-0182-9).

TEOLOGIA DE LA ACCION PASTORAL, por C. Floristán y M. Useros (275) (ISBN 84-220-0200-0).

SACERDOCIO Y CELIBATO, bajo la dirección de J. Coppens (2.ª ed.) (326) (ISBN 84-220-0401-1).

MARIA EN LA PATRISTICA DE LOS SIGLOS I Y II, por J. A. de Aldama (300) (ISBN 84-220-0266-3).

LA ESPERANZA ECUMENICA DE LA IGLESIA (2 vols.), por J. M. Igartua (305-306) (ISBN 84-220-0271-X).

LA RECONCILIACION CON DIOS, por G. Flórez García (329) (ISBN 84-220-0005-9).

LA NUEVA TEOLOGIA HOLANDESA, por M. Schmaus, L. Scheffczyk y J. Giers (357) (ISBN 84-220-0677-4).

CRISTO, VIDA DEL MUNDO, por B. de Margerie (361) (ISBN 84-220-0686-3).

NUESTRA FE. Introducción al cristianismo, por J. Monserrat (365) (ISBN **84-220-0697-9).**

HISTORIA SALUTIS

TEOLOGIA DEL MAS ALLA, por C. Pozo (282) (ISBN 84-220-0202-7).

DIOS REVELADO POR CRISTO, por J. M.ª Dalmáu y S. Vergés (292) (ISBN 84-220-0249-3).

TEOLOGIA DEL SIGNO SACRAMENTAL, por M. Nicoláu (294) (ISBN 84-220-0252-3).

MINISTROS DE CRISTO, por M. Nicoláu (322) (ISBN 84-220-0293-3).

DE LOS EVANGELIOS AL JESUS HISTORICO, por J. Caba (316) (ISBN 84-220-0284-1).

LA IGLESIA DE LA PALABRA (2 vols.), por J. Collantes (338 y 339) (ISBN 84-220-0307-4 y 0306-6).

LA SALVACION EN LAS RELIGIONES NO CRISTIANAS, por P. Damboriena (343) (ISBN 84-220-0424-0).
EL MATRIMONIO CRISTIANO Y LA FAMILIA, por J. L. Larrabe (346) (ISBN 84-220-0443-7).
MARIA EN LA OBRA DE LA SALVACION, por C. Pozo (360) (ISBN 84-220-0685-5).

3. *Moral*

THEOLOGIA MORALIS SUMMA, por M. Zalba.
I. **Theologia moralis fundamentalis. De virtutibus. De virtute religionis** (2.ª ed.).—Agotada (93).
II. **Theologia moralis specialis. De mandatis Dei et Ecclesiae. De statibus particularibus** (2.ª ed.).—Agotada (106).
III y último. **Theologia moralis specialis. De sacramentis. De delictis et poenis** (2.ª ed.).—Agotada (117).
THEOLOGIAE MORALIS COMPENDIUM, por M. Zalba.
I. **Theologia moralis fundamentalis. De virtutibus moralibus** (175) (ISBN 84-220-0170-5).
II y último. **De virtutibus theologicis. De statibus. De sacramentis. De delictis et poenis** (176) (ISBN 84-220-0171-3).
TEOLOGIA MORAL PARA SEGLARES, por A. Royo Marín.
I. **Moral fundamental y especial** (4.ª ed.) (166) (ISBN 84-220-0441-0).
II y último. **Los sacramentos** (3.ª ed.) (173) (ISBN 84-220-0228-0).
TRATADO DE MORAL PROFESIONAL, por A. Peinador (2.ª ed.) (215) (ISBN 84-220-0244-2).

4. *Espiritualidad*

EL DIALOGO SEGUN LA MENTE DE PABLO VI. Comentarios a la "Ecclesiam suam". Ed. preparada por el Instituto Social León XIII (2.ª ed.) (ISBN 84-220-0142-X).
TEOLOGIA DE LA PERFECCION CRISTIANA, por A. Royo Marín (5.ª ed.) (114) (ISBN 84-220-0183-7).
JESUCRISTO Y LA VIDA CRISTIANA, por A. Royo Marín (210) (ISBN 84-220-0189-6).
LA VIDA RELIGIOSA, por A. Royo Marín (2.ª ed.) (244) (ISBN 84-220-0195-0).
LA EVOLUCION MISTICA, por J. G. Arintero (2.ª ed.) (91) (ISBN 84-220-0029-6).
CUESTIONES MISTICAS, por J. G. Arintero (154) (ISBN 84-220-0026-1).
SEÑORA NUESTRA, por J. M.ª Cabodevilla (4.ª ed.) (161) (ISBN 84-220-0466-6).
LAS VIRGENES CRISTIANAS DE LA IGLESIA PRIMITIVA, por F. de B. Vizmanos.—Agotada (45).
CARTA DE LA CARIDAD, por J. M.ª Cabodevilla (2.ª ed.) (254) (ISBN 84-220-0030-X).
HOMBRE Y MUJER, por J. M.ª Cabodevilla (4.ª ed.).—Agotada (195) (ISBN 84-220-0023-7).
EJERCICIOS ESPIRITUALES, por L. González e I. Iparraguirre (245) (ISBN 84-220-0031-8).
EJERCITACIONES POR UN MUNDO MEJOR, por R. Lombardi (3.ª ed.).—Agotada (216).
TEOLOGIA DE LA MISTICA, por B. Jiménez Duque (224) (ISBN 84-220-0191-8).
LA NUEVA CRISTIANDAD, por J. Mullor García (2.ª ed.) (260) (ISBN 84-220-0197-7).
LA IMPACIENCIA DE JOB, por J. M.ª Cabodevilla (3.ª ed.) (263) (ISBN 84-220-0262-0).
ESPIRITUALIDAD DE LOS SEGLARES, por A. Royo Marín (272) (ISBN 84-220-0316-3).

LA VIRGEN MARIA, por A. Royo Marín (278) (ISBN 84-220-0201-9).
INTRODUCCION A SAN JUAN DE LA CRUZ, por F. Ruiz Salvador (279) (ISBN 84-220-0042-3).
LOS EJERCICIOS DE SAN IGNACIO A LA LUZ DEL VATICANO II, por C. Espinosa (280) (ISBN 84-220-0041-5).
PARA VIVIR EL CONCILIO, por R. Lombardi.—Agotada tela (297).
32 DE DICIEMBRE, por J. M.ª Cabodevilla (2.ª ed.) (288) (ISBN 84-220-0241-8).
EL PATO APRESURADO O APOLOGIA DE LOS HOMBRES, por J. M.ª Cabodevilla (301) (ISBN 84-220-0296-5).
DISCURSO DEL PADRENUESTRO, por J. M.ª Cabodevilla (319) (ISBN 84-220-0288-4).
ASAMBLEA CONJUNTA OBISPOS-SACERDOTES, por el Secretariado Nacional del Clero.—Agotada (328).
TEXTOS Y DOCUMENTOS DE LA COMISION "FE Y CONSTITUCION", por L. Vischer (337) (ISBN 84-220-0347-3).
CREO EN LA IGLESIA. Renovación y fidelidad, por el Card. Marcelo González Martín (2.ª ed.) (341) (ISBN 84-220-0408-9).
ESCRITOS PASTORALES, por Eduardo Pironio (2.ª ed.) (344) (ISBN 84-220-0437-2).
AL ENCUENTRO DE LA UNIDAD. Documentos de las relaciones entre la Santa Sede y el Patriarcado de Constantinopla (1958-1972) (345) (ISBN 84-220-0439-9).
LOS GRANDES MAESTROS DE LA VIDA ESPIRITUAL, por A. Royo Marín (347) (ISBN 84-220-0650-2).
DOCUMENTOS COLECTIVOS DEL EPISCOPADO ESPAÑOL. Ed. completa, preparada por J. Iribarren (355) (ISBN 84-220-0673-1).
FERIA DE UTOPIAS, por J. M.ª Cabodevilla (359) (ISBN 84-220-0679-0).
ELEVACIONES SOBRE EL AMOR DE CRISTO, por A. Orbe (364) (ISBN 84-220-0687-1).
EL APOSTOLADO SEGLAR EN ESPAÑA. Orientaciones fundamentales, por la Comisión Episcopal de Apostolado Seglar (367) (ISBN 84-220-0700-2).
LA CRISIS DEL SACERDOTE EN GRAHAM GREENE, por L. Durán (369) (ISBN 84-220-0702-9).

5. *Liturgia*

COMENTARIOS A LA CONSTITUCION SOBRE LA SAGRADA LITURGIA (2.ª ed.) (ISBN 84-220-0207-8).
CURSO DE LITURGIA ROMANA, por Garrido y A. Pascual (202) (ISBN 84-220-0095-4).
EL SENTIDO TEOLOGICO DE LA LITURGIA, por C. Vagaggini (2.ª ed.) (181) (ISBN 84-220-0186-1).
HISTORIA DE LA LITURGIA, por M. Righetti.
I. **Introducción general. El año litúrgico. El breviario.**—Agotada (132).
II. **La Eucaristía. Los sacramentos. Los sacramentales.**—Agotada (144).
EL SACRIFICIO DE LA MISA, por Jungmann (4.ª ed.) (68) (ISBN 83-220-0094-6).
EL AÑO LITURGICO, por J. Pascher (247) (ISBN 84-220-0093-8).
LA PLEGARIA EUCARISTICA, por L. Maldonado (273) (ISBN 84-220-0316-3).

6. *Homilética*

LA PALABRA DE CRISTO (10 vols.), por el cardenal Angel Herrera Oria.
I. **Adviento y Navidad** (3.ª ed.) (97) (ISBN 84-220-0063-6).
II. **Epifanía a Cuaresma** (2.ª ed.) (119) (ISBN 84-220-0064-4).
III. **Cuaresma y tiempo de Pasión** (2.ª ed.) (123) (ISBN 84-220-0065-2).
IV. **Ciclo pascual** (2.ª ed.) (129) (ISBN 84-220-0055-5).

V. **Pentecostés** (1.º) (2.ª ed.) (133) (ISBN 84-220-0056-3).
VI. **Pentecostés** (2.º) (2.ª ed.).—Agotada (138).
VII. **Pentecostés** (3.º) (2.ª ed.).—Agotada (140).
VIII. **Pentecostés** (4.º) (reimp.).—Agotada (107).
IX. **Fiestas** (1.º) (167) (ISBN 84-220-0057-1).
X y último. **Fiestas** (2.º). **Indices generales** (183) (ISBN 84-220-0058-X).

7. *Patrología*

PATROLOGIA, por J. Quasten.
I. **Hasta el concilio de Nicea** (2.ª ed.) (206) (ISBN 84-220-0316-5).
II. **La edad de oro de la literatura patrística griega** (2.ª ed.) (217) (ISBN 84-220-0418-6).
ANTROPOLOGIA DE SAN IRENEO, por A. Orbe (286) (ISBN 84-220-0235-3).
PARABOLAS EVANGELICAS DE SAN IRENEO (2 vols.), por A. Orbe (331 y 332) (ISBN 84-220-0313-9 y 0312-0).

8. *Historia y hagiografía*

HISTORIA ECLESIASTICA de Eusebio de Cesarea. Ed. bilingüe prepara por A. Velasco (349 y 350) (ISBN 84-220-0657-X; 84-220-0658-8).
HISTORIA DE LA IGLESIA CATOLICA.
I. **Edad antigua,** por B. Llorca (4.ª ed.) (54) (ISBN 84-220-0134-9).
II. **Edad Media,** por R. García Villoslada (3.ª ed.) (104) (ISBN 84-220-0133-0).
III. **Edad Nueva,** por R. García Villoslada y B. Llorca (2.ª ed.) (199) (ISBN 84-220-0132-2).
IV y último. **Edad Moderna,** por F. J. Montalbán (3.ª ed.) (76) (ISBN 84-220-0131-4).
HISTORIA DE LA IGLESIA EN LA AMERICA ESPAÑOLA.
I. **México. América Central. Antillas,** por L. Lopetegui y F. Zubillaga (248) (ISBN 84-220-0130-6).
II. **Hemisferio Sur,** por A. Egaña (256) (ISBN 84-220-0129-2).
CRISTO Y LAS RELIGIONES DE LA TIERRA, por el Dr. Franz König.
I. **El mundo prehistórico y protohistórico** (2.ª ed.) (200) (ISBN 220-0233-7).
II. **Religiones de los pueblos y de las culturas de la antigüedad** (2.ª ed.) (203) (ISBN 84-220-0137-3).
III y último. **Las grandes religiones no cristianas hoy existentes. El cristianismo** (2.ª ed.) (208) (ISBN 84-220-0145-4).
LA EXPRESION DE LO DIVINO EN LAS RELIGIONES NO CRISTIANAS, por V. Hernández Catalá (334) (ISBN 84-220-0310-4).
LA MISTICA DEL BUDISMO, por J. López-Gay (356) (ISBN 84-220-0675-8).
LA RELIGIOSIDAD MUSULMANA, por F. M. Pareja (374) (ISBN 84-220-0715-0).
AÑO CRISTIANO (4 vols.), bajo la dirección de L. de Echeverría, B. Llorca, L. Sala Balust y C. Sánchez Aliseda.
I. **Enero-marzo** (2.ª ed.) (182) (ISBN 84-220-0075-X).
II. **Abril-junio** (2.ª ed.) (184) (ISBN 84-220-0074-X).
III. **Julio-septiembre** (2.ª ed.) (185) (ISBN 84-220-0076-8).
IV. **Octubre-diciembre** (2.ª ed.) (186) (ISBN 84-220-0077-6).
LA TUMBA DE SAN PEDRO Y LAS CATACUMBAS ROMANAS, por Kirschbaum, Junyent y Vives.—Agotada (125).
HISTORIA DE LA PERSECUCION RELIGIOSA EN ESPAÑA, 1936-1939, por A. Montero Moreno.—Agotada (204).
ISABEL LA CATOLICA, por T. de Azcona (237) (ISBN 84-220-0113-6).
TIEMPO Y VIDA DE SANTA TERESA, por E. de la Madre de Dios y O. Steggink (283) (ISBN 84-220-0232-9).

SAN ANTONIO MARIA CLARET. Escritos autobiográficos y espirituales (188) (ISBN 84-220-0081-4).
SOR ANGELA DE LA CRUZ. Escritos íntimos. Ed. crítica introducciones y notas, por J. M.ª Javierre (362) (ISBN 84-220-0688-X).
SOLEDAD DE LOS ENFERMOS. Soledad Torres Acosta, por J. M.ª Javierre (2.ª ed.) (296) (ISBN 84-220-0442-9).
DIARIO DEL P. MANJON. Edición crítica, por J. M. Prellezo García (348) (ISBN 84-220-0652-9).
EL MONACATO PRIMITIVO. T. I. Hombres, hechos, costumbres, instituciones, por García M. Colombás, O. S. B. (351) (ISBN 84-220-0665-0).

9. *Filosofía*

PHILOSOPHIAE SCHOLASTICAE SUMMA.
I. **Introductio. Logica. Critica. Metaphysica,** por L. Salcedo y C. Fernández (3.ª ed.) (98) (ISBN 84-220-0099-7).
II. **Cosmologia. Psychologia,** por J. Hellín y F. M.ª Palmés (2.ª ed.) (137) (ISBN 84-220-0101-2).
III y último. **Theodicea, Ethica,** por J. Hellín e I. González (2.ª ed.).— Agotada (92).
CURSUS PHILOSOPHICUS. T. V. **Theologia naturalis,** por J. Hellín.— Agotada (60).
HISTORIA DE LA FILOSOFIA, por G. Fraile.
I. **Grecia y Roma** (3.ª ed.) (160) (ISBN 84-220-0007-5).
IIa. **El cristianismo y la filosofía patrística. Primera escolástica** (3.ª ed.) (190a) (ISBN 84-220-0007-5).
IIb. **Filosofía judía y musulmana. Alta escolástica: desarrollo y decadencia** (3.ª ed.) (190b) (ISBN 84-220-0007-5).
III. **Del Humanismo a la Ilustración** (295) (ISBN 84-220-0144-7).
HISTORIA DE LA FILOSOFIA ESPAÑOLA. Desde la época romana hasta fines del s. XVII, por G. Fraile (327) (ISBN 84-220-0001-6).
HISTORIA DE LA FILOSOFIA ESPAÑOLA. Desde la Ilustración, por G. Fraile (330) (ISBN 84-220-0017-2).
HISTORIA DE LA ESTETICA, por Edgar de Bruyne.
I. **La antigüedad griega y romana** (227) (ISBN 84-220-0109-8).
II y último. **La antigüedad cristiana. La Edad Media. Indices** (228) (ISBN 84-220-0110-1).
PENSADORES CRISTIANOS CONTEMPORANEOS, por. A. López Quintás (274) (ISBN 84-220-0100-4).
GNOSEOLOGIA, por J. M.ª de Alejandro (2.ª ed.) (290) (ISBN 84-220-0367-8).
FILOSOFIA ESPAÑOLA CONTEMPORANEA, por A. López Quintás (298) (ISBN 84-200-0260-4).
MITO. Semántica y realidad, por L. Cencillo (290) (ISBN 84-220-0263-9).
LA LOGICA Y EL HOMBRE, por J. M.ª de Alejandro (308) (ISBN 84-220-0273-6).
LOS FILOSOFOS MODERNOS. Selección de textos, por C. Fernández (2.ª ed.).
I. **Descartes-Kant** (310) (ISBN 84-220-0276-0).
II y último. **Fichte-Ayer** (311) (ISBN 84-220-0276-0).
INTRODUCCION A LA ESTETICA. Historia. Teoría. Textos, por J. Plazaola (342) (ISBN 84-220-0412-7).
FILOSOFIA DE LA EXISTENCIA, por Leo Gabriel (352) (ISBN 84-220-0661-8).
LOS FILOSOFOS ANTIGUOS. Selección de textos, por C. Fernández (368) (ISBN 84-220-0701-0).
HISTORIA DE LA FILOSOFIA. T. IV: **Siglo XIX: Kant, idealismo y espiritualismo,** por T. Urdánoz (371) (ISBN 84-220-0705-3).
EL HUMANISMO PREMARXISTA DE LUDWIG FEUERBACH, por M. Cabada (372) (ISBN 84-220-0708-8).

10. Pensamiento social y político cristiano

OBRAS SELECTAS DE MONS. ANGEL HERRERA (233) (ISBN 84-220-0143-8).

COMENTARIOS A LA "MATER ET MAGISTRA". Ed. preparada por el Instituto Social León XIII (3.ª ed.) (213) (ISBN 84-220-0154-3).

COMENTARIOS A LA "PACEM IN TERRIS". Ed. preparada por el Instituto Social León XIII (reimp.) (230) (ISBN 84-220-0144-6).

CURSO DE DOCTRINA SOCIAL CATOLICA, por profesores del Instituto Social León XIII (269) (ISBN 84-220-0141-1).

SOCIOLOGIA Y TEOLOGIA DE LA TECNICA, por M. Brugarola (270) (ISBN 84-220-0198-5).

COMENTARIOS A LA CONSTITUCION "GAUDIUM ET SPES", SOBRE LA IGLESIA EN EL MUNDO ACTUAL. Ed. dirigida por el Card. A. Herrera Oria (276) (ISBN 84-220-0140-3).

LA POLITICA DOCENTE. Estudio a la luz del Vaticano II, por J. García Carrasco (289) (ISBN 84-220-0234-4).

LIBERACION MARXISTA Y LIBERACION CRISTIANA, por A. López Trujillo (354) (ISBN 84-220-0671-5).

LOS ORIGENES DEL MARXISMO, por C. Valverde (358) (ISBN 84-220-0678-2).

SOCIEDAD Y DELINCUENCIA EN EL SIGLO DE ORO, por P. Herrera Puga (363) (ISBN 84-220-0699-5).

LA IGLESIA ANTE EL PROCESO DE LIBERACION, por A. Bandera (373) (ISBN 84-220-0709-6).

11. Ciencia

ORIGEN DE LA VIDA Y DEL HOMBRE, por A. Haas.—Agotada (231).

CIENCIA MODERNA Y FILOSOFIA, por M.ª Riaza (3.ª ed.) (105) (ISBN 84-220-0238-8).

EL COMIENZO DEL MUNDO, por J. M.ª Riaza (2.ª ed.) (179) (ISBN 84-220-0102-0).

AZAR, LEY Y MILAGRO, por M.ª Riaza (236) (ISBN 84-220-0105-5).

LA EVOLUCION, por M. Crusafont, B. Meléndez y E. Aguirre (2.ª ed.) (258) (ISBN 84-220-0676-6).

DIALOGOS SOBRE LA FISICA ATOMICA, por W. Heisenberg (340) (ISBN 84-220-0403-8).

LA IMAGEN FISICA DEL MUNDO, por C. F. von Weizsäcker (366) (ISBN 84-220-0694-4).

MAS ALLA DE LA FISICA. Atravesando fronteras, por W. Heisenberg (370) (ISBN 84-220-0704-5).

12. Arte y literatura

EL ARTE SACRO ACTUAL, por J. Plazaola. Con 48 láminas en negro y 16 en color (250) (ISBN 84-220-0035-0).

SUMA POETICA, por Pemán y Herrero García (2.ª ed.).—Agotada (2).

LOS GRANDES TEMAS DEL ARTE CRISTIANO EN ESPAÑA.

I. **Nacimiento e infancia de Cristo,** por F. J. Sánchez Cantón, 304 láminas.—Agotada (34).

II. **Cristo en el Evangelio,** por F. J. Sánchez Cantón.—Agotada (64).

III. **La pasión de Cristo,** por J. Camón Aznar, 303 láminas (47) (ISBN 84-220-0319-8).

B A C Minor

1. **CONCILIO VATICANO II. Constituciones. Decretos. Declaraciones** (28.ª edición) (ISBN 84-220-0646-7).
2. **OCHO GRANDES MENSAJES. Rerum novarum. Quadragesimo anno. Mater et magistra. Pacem in terris. Ecclesiam suam. Populorum progressio. Gaudium et spes. Octogesima adveniens** (7.ª ed.) (ISBN 84-220-0645-6).
3. **EL DERECHO A LA VERDAD. Doctrina de la Iglesia sobre prensa, radio y televisión,** por J. Iribarren (ISBN 84-220-0139-X).
4. **NUEVO TESTAMENTO.** Traducción Nácar-Colunga (ISBN 84-220-0303-1).
5. **LA REGULACION DE LA NATALIDAD.** Texto bilingüe de la "Humanae vitae" y fuentes del Magisterio. Comentarios de M. Zalba (ISBN 84-220-0138-1).
6. **EL CREDO DEL PUEBLO DE DIOS,** por C. Pozo (2.ª ed.) (ISBN 84-220-0203-5).
7. **JUAN DE AVILA. Escritos sacerdotales,** por J. Esquerda Bifet (ISBN 84-220-0242-6).
8. **RAICES HISTORICAS DEL LUTERANISMO,** por R. García Villoslada (ISBN 84-220-0245-0).
9. **NUEVAS NORMAS DE LA MISA,** por J. M.ª Martín Patino, A. Pardo, A. Iniesta y P. Farnés (9.ª ed.).—Agotada.
10. **LAS CORRECCIONES AL CATECISMO HOLANDES,** por E. Dhanis, J. Visser y H. J. Fortmann. Complementos a la edición española por C. Pozo (2.ª ed.) (ISBN 84-220-0251-5).
11. **FREUD Y LA RELIGION,** por Albert Plé. Estudio introductorio por el Dr. Rof Carballo (ISBN 84-220-0253-1).
12. **JUAN XXIII. Mensaje espiritual,** por J. M.ª Bermejo (ISBN 84-220-0255-8).
13. **TEOLOGIA DE LA ESPERANZA,** por A. Royo Marín (ISBN 84-220-0274-4).
14. **LA EUCARISTIA. Textos del Vaticano II y de Pablo VI,** por J. Solano (ISBN 84-220-0256-6).
15. **PRIMADO Y COLEGIALIDAD,** por A. Antón (ISBN 84-220-0261-2).
16. **LA FE DE LA IGLESIA,** por A. Royo Marín (2.ª ed.) (ISBN 84-220-0648-0).
17. **DOCTORAS DE LA IGLESIA. Doctrina espiritual de Santa Teresa de Jesús y Santa Catalina de Siena,** por A. Royo Marín (2.ª ed.) (ISBN 84-220-0417-0).
18. **LA CARA OCULTA DEL VATICANO I,** por J. Collantes (ISBN 84-220-0279-5).
19. **DIOS EN LA POESIA ACTUAL,** por Ernestina de Champourcin (2.ª ed.) (ISBN 84-220-0281-7).
20. **EL INCONFORMISMO DE LA JUVENTUD,** por J. A. del Val (2.ª ed.) (ISBN 84-220-0287-6).
21. **ESPAÑA AL ENCUENTRO DE EUROPA,** por L. Sánchez Agesta (ISBN 84-220-0289-2).
22. **LAS BIENAVENTURANZAS DE MARIA,** por L. Castán Lacoma (3.ª ed.) (ISBN 84-220-0009-1).
23. **IGLESIA Y SECULARIZACION,** por J. Daniélou y C. Pozo (2.ª ed.) (ISBN 84-220-0008-3).
24. **SOBRE EL SENTIDO DE LA VIDA,** por M. Benzo Mestre (3.ª ed.) (ISBN 84-220-0008-3).
25. **TEOLOGIA PROTESTANTE. Sistema e historia,** por J. María G. Gómez-Heras (ISBN 84-220-0348-1).
26. **ARTE Y PENSAMIENTO EN SAN JUAN DE LA CRUZ,** por J. Camón Aznar (ISBN 84-220-0305-8).
27. **LA CRISIS DE LA IGLESIA. Criterios de renovación,** por M. Nicoláu (ISBN 84-220-0304-X).
28. **LA POESIA DE SANTA TERESA,** por A. Custodio Vega, O.S.A. (ISBN 84-220-0404-6).

29. **EL GRAN DESCONOCIDO. El Espíritu Santo y sus dones,** por A. Royo Marín, O.P. (2.ª ed.) (ISBN 84-220-0405-4).
30. **EL HUMANISMO EN LA ENCRUCIJADA,** por B. Hansler (ISBN 84-220-0416-X).
31. **LOS MOVIMIENTOS TEOLOGICOS SECULARIZANTES. Cuestiones actuales de metodología teológica,** por J. A. de Aldama, K. J. Becker. C. Cardona, B. Mondin, A. de Villalmonte (ISBN 84-220-0447-X).
32. **HABLA EL AGUILA. Versión poemática del Apocalipsis,** por J. Camón Aznar (ISBN 84-220-0667-7).
33. **EL ARZOBISPO MENDIGO. Biografía de Marcelo Spínola,** por J. M.ª Javierre (ISBN 84-220-0684-7).
34. **EL CRITERIO,** por J. Balmes (ISBN 84-220-0703-7).
35. **DIOS LLORA EN LA TIERRA,** por W. van Straaten (ISBN 84-220-0707-X).
36. **INTRODUCCION A TOMAS DE AQUINO,** por S. Ramírez (ISBN 84-220-0710-X).

EDICIONES ESPECIALES EN TAMAÑO MANUAL

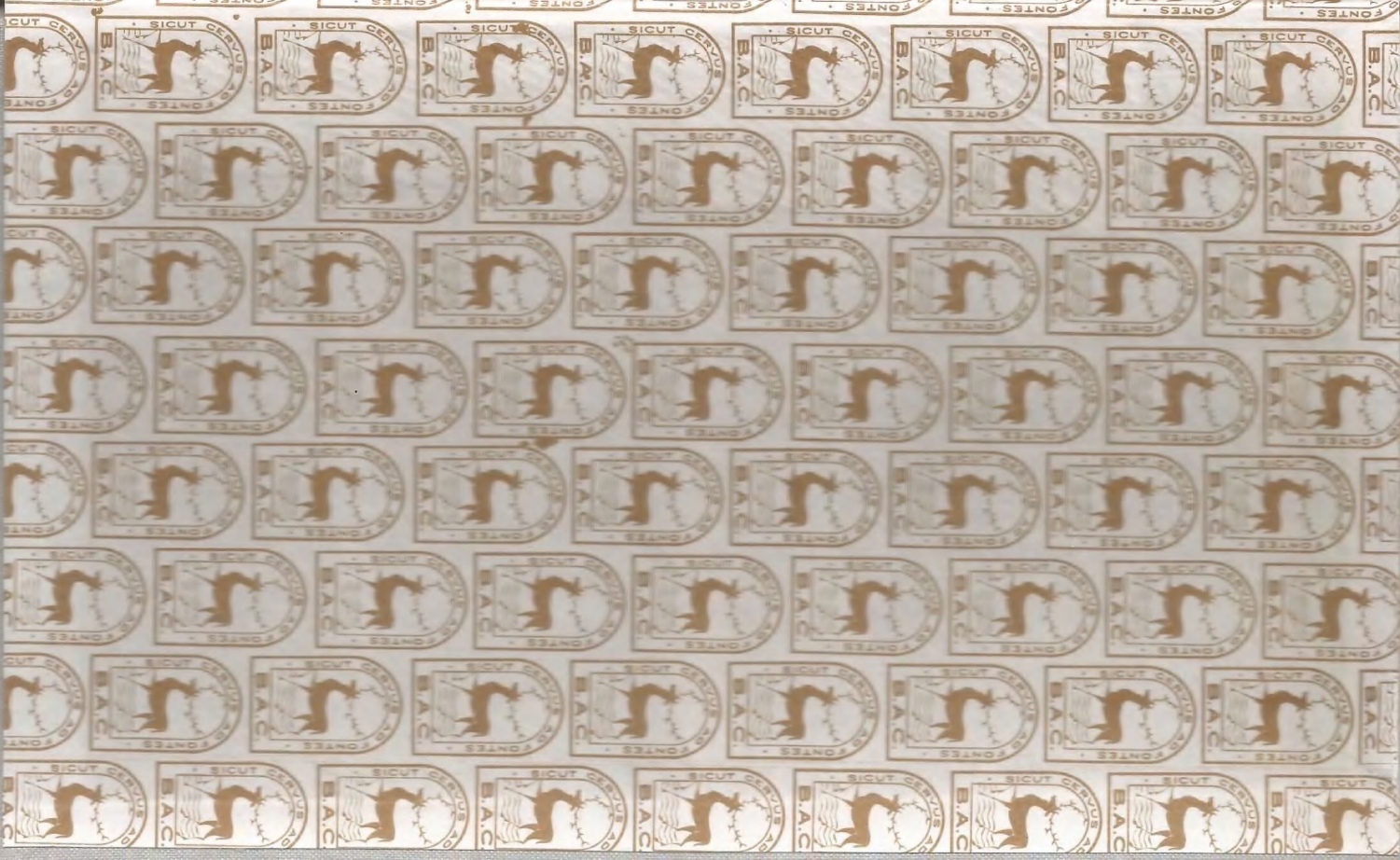
NOVUM TESTAMENTUM. Edición en latín preparada por J. Leal, S. I. (ISBN 84-220-0071-7).
NUEVO TESTAMENTO, de Nácar-Colunga (27.ª ed.) (ISBN 84-220-0452-6).
LIBRO DE LOS SALMOS. Edición bilingüe, con el texto castellano de la Nácar-Colunga. Exposición exegético-doctrinal por M. García Cordero, O.P. (ISBN 84-220-0066-0).

Este catálogo comprende la relación de obras publicadas hasta abril de 1975

Al formular su pedido haga siempre referencia al número que la obra solicitada tiene, según este catálogo, en la serie de la BAC

LA EDITORIAL CATOLICA, S. A.—Mateo Inurria, 15. Madrid-16

SICUT CERVUS AD FONTES
B.A.C.


SICUT CERVUS
B.A.C.
FONTES

UNIVERSIDAD NACIONAL
BALBOA 374

La religiosidad musulmana

La aparición de este nuevo volumen, de la serie *Semina Verbi,* en la Biblioteca de Autores Cristianos significa una decisiva contribución al conocimiento del universo religioso del islam, una de las más importantes manifestaciones de la evolución del sentido religioso en la historia de la humanidad. La obra de Félix M. Pareja, especialista en la materia, de fama mundial reconocida, responde plenamente a la actitud abierta y positiva que la Iglesia de nuestro tiempo mantiene ante las religiones no cristianas, en cuyas doctrinas descubre un destello de la Verdad que ilumina a todo hombre.

Se inicia el libro con un estudio introductorio en torno a la enigmática personalidad de Mahoma y al sentido del Corán, origen y fundamento de la religión islámica. Las dos grandes partes en que se divide el contenido esencial de la obra corresponden a las vertientes fundamentales de la religiosidad musulmana: la externa, oficial y comunitaria, y la individual, orientada al cultivo de la vida interior. Con trazo firme y luminoso expone el autor la influencia del islam ortodoxo—religión totalitaria que abraza al hombre entero—en el derecho, la moral, las costumbres sociales y la existencia privada; la evolución del dogma, desde el primitivo fondo coránico hasta las profundas especulaciones teológicas del *kalam,* y la penetración de la reflexión islámica en la problemática de nuestro tiempo; por último, el origen y desarrollo de las tradiciones religiosas populares y de la leyenda con que los *hadiceros*—rapsodas itinerantes—sublimaron la personalidad del profeta.

La vida interior del islam—contenido de la segunda parte—nos transmite un mensaje de indudable fuerza religiosa. En este contexto se estudian las figuras cimeras del ascetismo islámico primitivo: el predicador Hasan el Basari, la esclava Rabi'a, el poeta Antaki... y el movimiento sufí, que, surgido en la tierra fecundada por los ascetas, representa una extraordinaria floración del sentimiento religioso y de la experiencia mística.

La BAC se complace en presentar al público un libro a través de cuyas páginas penetrará el lector, por caminos de profundidad y de objetividad histórica, en una de las manifestaciones religiosas que más hondamente han intentado responder a las inquietudes fundamentales del corazón humano.

B.A.C.

El pan de nuestra cultura cristiana

F. M. TAREJA

LA RELIGIOSIDAD MUSULMANA

VOLUMENES DE PROXIMA APARICION

BAC Enciclopedias

HISTORIA DE LOS DOGMAS. T.III cuad.2c: Soteriología (desde la Reforma hasta nuestros días), por B. A. Willems.

T.III cuad.3c: Eclesiología (desde San Agustín hasta el cisma de Occidente), por Y. Congar.

BAC Maior

SAGRADA BIBLIA. Ed. crítica, por F. Cantera y M. Iglesias.

JESUS DE NAZARET. Introducción a la cristología, por Olegario González de Cardedal.

BAC Normal

LA IGLESIA Y LA COMUNIDAD POLITICA, por [illegible] Martín.

LA UNCION DE LOS ENFERMOS (de la serie «Historia salutis»), por M. Nicoláu.

BAC Minor

CINCO PENSADORES ANTE EL ESPIRITU, por J. Camón Aznar.

LA ORACION DEL CRISTIANO, por A. Royo Marín.

CODIGO DE DERECHO CANONICO, por L. Miguélez, S. Alonso y M. Cabreros.

Este volumen de la B. A. C. está editado por
La Editorial Católica, S. A.
Mateo Inurria, 15. MADRID (16)

410 ptas.

B. A. C.
374